





SACRA BIBBIA

SECONDO LA VOLGATA

TRADOTTA IN LINGUA ITALIANA.

DISSERTAZIONI

VOL. III.

LA

SACRA BIBBIA

DI VENCE

GIUSTA LA QUINTA EDIZIONE

DEL SIGNOR DRACH

CON ATLANTE E CARTE ICONOGRAFICHE

CORREDATA

DI NUOVE ILLUSTRAZIONI ERMENEUTICHE E SCIENTIFICHE

PER CURA

DEL PROF. BARTOLOMEO CATENA

DOTTORE BIBLIOTECARIO DELL' AMBROSIANA

Ignorantia Scripturarum ignorantia Christi est.
S. Hieron., *Prol. in Isaiam.*

DISSERTAZIONI

VOL. III.



MILANO

PRESSO ANT. FORT. STELLA E FIGLI

coi tipi di Giuseppe Bernardoni di Gio.

M . DCCC . XXXI

Die 20 *Septembris* 1831.

Admittitur

Joseph Branca Theol. Metrop. pro Em. et Rev.
D. D. Card. Archiep. Mediol.

DISSERTAZIONE

SUL

PAESE DI OPHIR(*)

Pochi paesi sono più sconosciuti di quello d'Ophir. Opinioni diverse circa la sua situazione. Nuovo sistema intorno a questo punto.

Non v'è quasi paese più sconosciuto nel mondo, nè che di vantaggio abbia esercitato gli eruditi, quanto quello di Ophir. Non è già che la Scrittura non faccia di lui spesse volte menzione, e per distinguerlo non ne porga bastevoli indizii; ma sulla concepita idea che dovesse tal luogo essere un' isola o un paese marittimo abbondantissimo d'oro, di argento e di avorio, dove fosse quantità di pavoni, di scimie e di pappagalli, e si trovasse ogni sorta di legni preziosi, di profumi e di gemme; un paese finalmente al quale si andasse per il mar Rosso, e consumando tre anni nel viaggio: questa idea, dico, ha fatto perdere di vista tal paese; e allorchè si vollero riunire insieme tutte queste condizioni, e applicarle ad una qualche regione marittima celebre presentemente pel suo commercio e per la copia di tutte le prefate cose, si vide sorgere un numero quasi infinito di varie opinioni, che questa materia stranamente confusero.

La maggior parte degli antichi hanno cercato Ophir nelle Indie; e Giuseppe (1) ha dato un gran peso a siffatta opinione, la quale venne poscia grandemente seguita (2). Il paese di Ophir, dic' egli, chiamavasi nelle Indie il paese dell' oro: credesi (3) essere l'Aurea Chersoneso di cui intenda parlare; regione menzionata ancora da Tolomeo, e oggidì conosciuta sotto il nome di Malaca, penisola dirimpetto all' isola di Sumatra. Luca d' Holstein (4), dopo non poche

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Antiqq. l.* VIII. *c.* 2; *num.* VII, *Edit. Genevæ*, 1611. — (2) ✱ Fra i comenti del testo non ometteremo di accennare che tale opinione trova un fondamento anche nella denominazione delle Indie in lingua copta. — (3) *Ribera*, *Torniel*, *Adricom.*, *Marius*, *etc.* — (4) *Holstenius, in notis ad Ortelium.*

ricerche, giudica che sia d'uopo determinarsi alle Indie in generale, o alla città di Supar nel regno del medesimo nome, o nella isola de' Celebi. Altri pongono Ophir nei regni del Malabar e del Ceylan: Hippurium è un porto del Ceylan, che ha qualche affinità col nome di Ophir. La famosa isola di Tapobrana, della quale hanno tante volte parlato gli antichi, fu presa per il paese di Ophir, trovandovisi quasi tutto ciò che ad esso può convenire; ma finchè non si sarà stabilita la situazione di tale isola, non sapremo mai nulla di positivo rispetto alla regione che cerchiamo. Alcuni hanno collocato Ophir ad Ormus nella foce del golfo Persico. Eupolemo (1) l'ha posto nell' isola di Urphe, nel mar Rosso. Accerta Maffei essere il Pegù; e dicesi che i Peguani pretendono di discendere da quegli esiliati Giudei che mandava Salomone per lavorare alle mine di quel paese. Lipenio, che fece a bello studio un trattato sopra il paese di Ophir, lo colloca di là dal Gange, a Malaca, Giava, Sumatra, Siam, Bengala, Pegù, ec.

Alcuni sono andati a ricercare Ophir nell'America (2), e l'hanno piantato nell' isola Spagnuola. Cristoforo Colombo, che fu il primo a discoprire quell' isola, soleva dire di aver trovato l' Ophir di Salomone. Egli vide in essa profondissime caverne che per lunghezza andavano sotterra più di sedici miglia, donde pretendeva che Salomone avesse tratto il suo oro. Ma Postello ed alcuni altri affermano essere il Perù la regione di Ophir, e ci descrivono le strade tenute dalla flotta di Salomone, come se ve l' avessero accompagnata. Non vi è certamente cosa più bella del lor sistema, ma niente avvi altresì di più mal fondato nè di più agevole a distruggersi.

Credettero altri non pochi che per essere le Indie e l'America troppo distanti, e l'Arabia vicina troppo ad Asiongaber, di dove partiva la flotta di Salomone, fosse d' uopo portarsi a cercare Ophir nell' Africa. Quindi lo situarono alcuni (3) nel regno di Melinda o Sofala, sulla costa orientale dell' Etiopia, in Africa; dicesi che gli abitatori di quell' isola tengono per tradizione ed hanno ancora dei libri in cui si racconta che ogni tre anni mandava colà Salomone la sua flotta per trarne l'oro, ivi assai

(1) *Apud Euseb., Præp. Evang. l.* IX, c. 30. — (2) *Arias Montanus, Genebrard., Vatabl.* — (3) *Orel., Thomas Lopez.*

abbondante e comune. Riferisce Giovanni *dos Santos*, che nel Monomotapa vi è una certa montagna denominata Fura, ove si trovano eccellenti miniere d'oro, e sopra di essa veggonsi le rovine di un vecchio castello, tenendosi per tradizione che ivi già fosse stata la sede della regina Saba, ed essere tal paese quello di Ophir. Cornelio a Lapide lo ha collocato in Angola sulla costa occidentale dell'Africa. Evvi ancora chi senza la debita riflessione poselo a Cartagine, città fondata più di due secoli dopo Salomone. Il parafraste Gionatano pianta senza altra dichiarazione Ophir nell'Africa; altri hanno voluto situarlo in Ispagna, non altrimenti che Tarso.

Stima Grozio (1) che le navi di Salomone non giugnessero per avventura fino alle Indie, ma solamente al porto della città nomata da Arriano *Aphar*, da Plinio *Saphar*, da Tolomeo *Sapphera*, da Stefano *Saphirina*, situata sulle coste d'Arabia bagnate dall'Oceano, e che colà portavano le merci loro gl'Indiani, che gli Ebrei e gli altri popoli venivano a comperare. Uezio, nella sua Dissertazione sulle navigazioni di Salomone, fa tenere un cammino affatto nuovo alla flotta di quel principe: credendo che al tempo di quel monarca vi fosse un canale che al Mediterraneo unisse il mar Rosso, pel cui mezzo si facessero passare dall'uno all'altro mare le navi. Egli spiega con tale ipotesi il passo de' Paralipomeni (2) ove sta scritto che Iram re di Tiro inviò a Elath sul mar Rosso i vascelli e la sua gente per servizio di Salomone: giacchè per quale altra via, se non per il menzionato canale, avrebb'egli potuto far passare i suoi legni?

Non è per lui malagevole al certo il provare ch'eravi per lo passato un canale che i due mari congiungeva, dimostrandolo molti antichi in assai precisa maniera; ma la difficoltà consiste in ben provare che ne' giorni di Salomone esistesse tuttavia quel canale. Reca egli la testimonianza di certi autori arabi i quali attestano che fin dal tempo di Abramo eravi una comunicazione del Nilo col mar Rosso; ma forse non si vorrà dar fede a' prefati arabi scrittori, per essere troppo recenti intorno a un fatto tanto distante dalla loro età, e massime venendo contraddetti da

(1) *Grot. in* 3. *Reg.* IX. 28. — (2) 2. *Par.* VIII. 17-18.

altri scrittori che mettono molto più tardi il principio del prefato canale, asseverando che non fu compinto se non sotto Dario figlio d'Istaspe, o pure sotto i Tolomei. Riferisce Strabone(1) che Sesostri fece l'apertura di quel canale; ma Aristotile(2) e Plinio(3) accertano che, avendo osservato essere il mar Rosso più alto dell'Egitto, abbandonò siffatta impresa, temendo che le acque di questo mare ne sommergessero tutto il paese, e corrompessero quelle del Nilo, ordinaria bevanda degli Egiziani. Erodoto(4) e Diodoro(5) sostengono che Neco figliuolo di Psammetico re d'Egitto mise mano a sì grand'opera, soggiugnendo Erodoto che fu terminata sotto Dario figliuolo d'Istaspe.

Quanto a Ophir, crede il sopraccitato Uezio essere la costa orientale dell'Africa, denominata dagli Arabi *Zanguebar;* e che il nome di Ophir si dava più specialmente al piccolo territorio di Sofala, situato sul medesimo lido. I vascelli di Salomone, uscendo dal mar Rosso, e superato il promontorio di Guadarfuy, costeggiavano l'Africa. Si trovano in quei paesi quelle cose che la flotta di Salomone recava da' suoi viaggi, e molte qualità ancora che ben convengono al paese di Ophir.

Goropio Becano e Bivario pretesero che la flotta di Salomone partisse non già dal mar Rosso, ma dal Mediterraneo, per girne ad Ophir. La flotta di che servivasi Salomone era di Tiro, come chiaramente dimostralo la Scrittura, nel terzo libro dei Re, cap. X, ý. 11. Stava Tarso sul Mediterraneo; Asiongaber anch'egli era sopra esso mare. Ma quest'ultimo punto sembra più difficile a sostenersi; ecco però su che sta fondato: Asiongaber, secondo la Scrittura, era nell'Idumea(6): « ora l'Idumea, dicon essi, non confinava col mar Rosso, ma col Mediterraneo, come vedesi da Tolomeo. Si trova, soggiungono, sul Mediterraneo *Gastion-Gaber* ovvero *Gabria* in Strabone, e *Beto-Gabria* in Tolomeo, che sembrano essere lo stesso che Asiongaber. Il nome di ים-סוף non è siffattamente proprio del mar Rosso, che non convenga ancora agli altri mari; il termine *suph* significa « confine »: il *mare di Suph,* vale a dire il Mar de' Confini; adunque tanto al Mediterraneo quanto al mar Rosso convien questo nome. La navigazione

(1) *Lib.* XVII. — (2) *Meteorolog. lib.* I, *c. ult.* — (3) *Lib.* VI, *c.* 29. — (4) *Lib.* II, *c.* 158. — (5) *Lib.* I. — (6) 3. *Reg.* IX. 26.

a Tarso e ad Ophir è la medesima secondo la Scrittura (3. *Reg.*, XXII, 49, comparato al 2. *Par.*, XX, 36). Ora Tarso era nel Mediterraneo: dunque eravi ancora Ophir». Ornio[1] non disapprova questa opinione; ma sarebbe facile di confutarla, principalmente rispetto a ciò che risguarda la situazione di Asiongaber, e il nome del *Mare di Suph:* imperocchè è indubitato che la Scrittura colloca Asiongaber sul mar Rosso, nè ella intende giammai sotto nome di *Mare di Suph* altro mare se non il mar Rosso[2]. Poteva ben l'Idumea nel tempo del geografo egizio dilatarsi fino al Mediterraneo, ma la Scrittura non le dà mai tale estensione.

Recherà certamente stupore che noi collochiamo il paese di Ophir lungi dal Mediterraneo e dall'Oceano, e che ci portiamo a cercarlo tra il monte Masio e le montagne Saphire o il paese de' Tapiri, verso la Media, l'Armenia e l'Assiria; ma l'autorità di Mosè ci ha obbligati a tal sentimento, e speriamo che se taluno vorrà prendersi la briga di esaminare senza prevenzione le prove del nostro sistema, lo troverà per avventura altrettanto verisimile quanto alcun altro fino ad ora stato proposto.

Prove del sistema proposto. Prima prova, tratta dalla porzione della posterità di Jectan, padre di Ophir.

Egli è incontrastabile che il paese di Ophir altro non sia che il popolato da Ophir figliuolo di Jectan, o da' suoi descendenti. Ben si sa che la Scrittura non divisa in altra forma i paesi se non pe' nomi di coloro che li abitarono. Ora Ophir vien collocato da Mosè[3] co' suoi fratelli *da Messa fino a Sephar, montagna di Oriente:* è dunque necessario portarsi a investigarlo colà, e nel tempo stesso vedere se questo sia un paese ove la flotta di Salomone abbia potuto inoltrarsi a cercare quelle mercanzie di cui la sua storia fa menzione; se vi abbisognino tre anni per far simil viaggio; e se vi si possa andare da Asiongaber per via del golfo Arabico.

Se le prove (così il p. Calmet) riferite sul ℣. 29 del cap. X della Genesi[4] per mostrare che la posterità di Jectan abitò in una parte della Mesopotamia, dell'Armenia e delle regioni di là dal Tigri, sono di qualche valore; se i monti *Messa*

(1) *De Orig. Gent. Americ.* l. II, c. 8. — (2) A ciò si aggiunga che qui si vuol confondere la parola סוּף, *suph*, «abbondante in canne», con סוֹף, *soph*, «il confine, il limite» (*Drach*). — (3) *Genes.* X. 29-30. — (4) Ved. la *Dissertazione sulla divisione dei discendenti di Noè*, vol. I, pag. 517.

e *Sephar* sono gli stessi che il monte Masio e le montagne Saphire, ovvero de' Tapiri, ne segue che il paese di Ophir non era distante dalle sorgenti dell' Eufrate e del Tigri, e che dee cercarsi all' intorno delle regioni di sopra accennate. Noi per altro i primi non siamo che lungi dal mare abbiamo collocato Ophir: Eusebio e s. Girolamo (1) lo mettono nelle Indie tra il fiume Cofeno e il paese di Seres o di Jeres; Eustazio d'Antiochia (2) il pone nell' Armenia. Ed ecco le prove colle quali può sostenersi codesta opinione: l'imperator Giustiniano divise in quattro parti l'Armenia, e l' una di queste quattro parti nomasi *Zophara*, e noi saremmo inclinati a credere che questa fosse la medesima regione nominata da Strabone *Sophena*, *Sophana* da Trogo, e *Sophanena* da Procopio. Il cangiamento della lettera *r* in *n* è molto comune ne' nomi stranieri, e sovente la *r* si perde nel fine della voce; invece di Gadir si disse Gadi*s*; in luogo di Amilcar, Amilca*s*; in cambio di Bocchor, Bocchu*s*; di πλήΡης si fè *plenus*, di δῶΡον si formò *donum*: così di *Sophar*, o *Sopher*, o *Sophir* (essendo questa sempre la stessa parola) potè farsene *Sophena*. Ben si sa che i Settanta ed i Greci invece di *Ophir* lessero *Sophir*, Σοφείρ; e la lettera *s* nel principio di una voce tiene frequentemente luogo di semplice aspirazione.

Mette Strabone (3) sul Faso i Sarapeni, la cui capitale sta posta ove questo fiume comincia a non esser più navigabile. Parla il prefato scrittore (4) in più luoghi di una grandissima parte dell' Armenia anticamente nomata *Syspiretis*, la quale estendevasi fino alla Calachena e all' Adiabena, al di là delle montagne di Armenia; tratta delle miniere d' oro di quel paese e di sue ricchezze, dicendo che Alessandro Magno mandò Mennone con delle truppe alle dette miniere; e che il terreno non è meno atto a nudrire i cavalli che nella Media le campagne Nisee. Noi osserviamo tuttavia delle vestigia del nome di Ophir più addentro nell' istmo verso il settentrione, e vi troviamo il fiume *Opharo* e i popoli *Ophariti* (5) nella Sarmazia Asiatica, che confinava coll' Iberia e con la Colchide. Si ha notizia degli *Obareni* sul fiume Ciro, riferiti da Quadrato (6), i

(1) *De Locis Hebr.* — (2) *Hexaemer.* — (3) *Lib.* XI. — (4) *Ibid.* — (5) *Plin. l.* VI, *c.* 7. — (6) *Lib.* II *de Parth.*, *apud Steph.*

quali per avventura gl' istessi sono che gl' *Iberi* di Strabone[1], dei quali molto esalta le ricchezze: *Apud eos torrentes dicuntur aurum deferre, quod Barbari perforatis tabulis et villosis pellibus accipiunt, unde aurati velleris fabula conficta est; et fortasse Iberes eodem nomine vocantur quo Occidentales, ab auro quod apud utrosque reperitur.* Può darsi ancora che gli *Obareni* di Quadrato sieno gli stessi che i *Suarni* di Plinio[2] situati tra i porti Caspii, i monti Gordii e il Ponto-Eusino. Sono costoro indomite popolazioni che altra occupazione non hanno nè altro traffico se non di scavar l' oro dalle proprie miniere: *Suarni, indomitæ gentes, auri tantum metalla fodiunt.* I termini di *Obareni*, di *Suarni*, d' *Iberi*, hanno bastante somiglianza con *Ophir*, principalmente se pronunziasi il *b* alla maniera de' Greci, come un ו consonante, che molto si accosta al פ; così potrà dirsi *Ophareni*, *Spharni*, *Ipheri*, che sono i medesimi che *Ophir*, secondo la diversa maniera con cui si possono pronunziare le lettere che compongon tal nome; laonde si disse *aurum obrizum* per *aurum ophirisum*, l' oro eccellente di Ophir.

Ma ciò che ancora ci persuade non essere stato il paese di Ophir lungi dal *Phasis* nè da quello de' Sepharvaim, che crediamo essere i Sarapari, i popoli della Sapavortena o de' monti Saspiri, si è che nella Scrittura l' oro di Ophir è lo stesso che l' oro di Phervaim. Nel libro 3.° dei Re, cap. IX, 28, simile al 2.° dei Paralipomeni, cap. VIII, 18, sta scritto che Salomone aveva raccolto una quantità prodigiosa di *oro di Ophir* pel tempio del Signore; e nel 1.° libro de' Paralipomeni, cap. XXIX, 4, viene parimente narrato che Davide avea pur preparato per lo stesso disegno una grandissima somma di *oro di Ophir;* e allorchè la Scrittura dichiara l' impiego che fece Salomone di tutto quest' oro, dice[3] che adoperò dell' oro, del buon oro, dell' oro di *Phervaim:* l' oro di Phervaim adunque è lo stesso che quello di Ophir. Ora *Phervaim* e *Sepharvaim* sono i medesimi, non essendovi la lettera S se non per nota dell' aspirazione come in *Sophir,* posto in vece di *Ophir:* fa d' uopo adunque collocare Ophir nel medesimo paese de' Sepharvaim, i quali abitavano tra la Colchide e la Media, come prova il p. Calmet sul ℣. 11, cap. II

Seconda prova, tratta dall' essere nella Scrittura l' oro di Ophir il medesimo che quello di Phervaim.

(1) *Lib.* XI. — (2) *Lib.* VI, c. 11. — (3) 2. *Par.* III, 7: « *Aurum erat probatissimum* » (Hebr.: « *Aurum erat aurum Phervaim,* » פרוים).

della Genesi. Ragiona altrove la Scrittura dell' oro di *Ophaz*(1), di *Uphaz*(2) e di *Phaz*(3), che a parer nostro è lo stesso che l' oro del *Phasis*, chiamato *Phison* da Mosè(4); le ricchezze della Colchide e l' oro del Faso sono celebri in tutta l' antichità.

L' autore del libro di Giob(5), il quale parla alcuna volta dell' oro di Ophir, dice che tal oro trovasi ne' torrenti; e gli antichi c' insegnano che s' incontra altresì nei paesi in cui da noi vien posto Ophir. L' autore medesimo, nel capo XXVIII, ỳỳ. 6, 16, 17, 19, paragonando la sapienza a quanto mai ei è di più prezioso nel mondo, dice che « v' hanno dei luoghi ove le pietre sono zaffiri, e polvere di oro le arene, ma che la sapienza è di un prezzo assai più sublime; nè l' oro di Ophir è da compararsi con essa, nè tampoco la pietra preziosa di sciohem, nè il zaffiro; ella non comprasi a prezzo d' oro nè di cristallo, nè commutasi co' vasi d' oro di Phaz. Il pitdath (o topazio) *del paese di Cusch nulla vale in paragone della* sapienza(6), ec. ». Egli è assai credibile che questo autore, per tai paesi, le sabbie de' quali sono oro, e le pietre zaffiri, intenda quegli stessi che ne' seguenti versetti nomina di *Ophir*, di *Phaz* e di *Cusch*, famosi per l'oro e per le pietre preziose. Ora non sappiamo a qual luogo meglio tutto questo convenga che al paese di Ophir, posto, secondo la nostra ipotesi, nella Colchide, o nelle convicine regioni: ivi anticamente era comunissimo l' oro, e trovavasi parimente lo *sciohem*, dato dal p. Calmet a conoscere per lo smeraldo(7). Il zaffiro è pure altra pietra ordinaria nella Media e nella Piccola Armenia; ma i migliori, al dir di Plinio(8), sono quei della Media. Il nome di *zaffiro* ha una visibile somiglianza con *Saphar*, montagna di cui ragiona Mosè, il quale la descrive come limite nella parte di oriente della divisione dei figliuoli di Jectan, nel numero de' quali era Ophir.

(1) *Jerem.* X, 9: « *Aurum de Ophaz* », אופז. — (2) *Dan.* X, 5: « *Auro obrizo* » (Hebr.: « *Auro Uphaz* »). — (3) *Cantic.* V, 11: « *Aurum optimum* » (Hebr.: « *Aurum Phaz* », פז). — (4) Ved. la *Dissert. sul Paradiso terrestre*, vol. 1, pag. 379. — (5) *Job* XXII, 24: « *Dabit pro terra silicem, et pro silice torrentes aureos* » (Hebr.: « *Et ponet super pulverem aurum lectissimum, et in petra torrentium* (aurum) *Ophir* », אופיר). — (6) *Job* XXVIII, 16 *et seqq.* Hebr.: « *Non conferetur auro Ophir, nec pretioso sciohem vel sapphiro; non adæquabitur ei aurum vel vitrum, nec commutabuntur pro eo vasa Phaz;... non adæquabitur ei pitdath Cusch, etc.* ». — (7) Ved. la *Dissert. sul Paradiso terrestre*, vol. 1, pag. 379. — (8) *Lib.* XXXVII, c. 9.

Noi pertanto non siamo sì franchi di precisamente indicare il luogo in cui fosse Ophir, nè la contrada particolare ch' egli abitasse; crediamo bensì che basti, in una sì remota antichità, l'aver dimostrato a un dipresso il luogo ove poteva fare il suo soggiorno.

Risposta alle obbiezioni.

Ma, taluno dirà, come mai passare con una flotta nell'Armenia e per l'istmo che divide il mar Caspio dal Ponto-Eusino? E se dalla Giudea vi si fosse voluto andar per mare, non sarebbe stato più agevole e più breve portarvisi dal Ponto-Eusino? Non era egli più facile a Salomone e ad Iram di allestire la lor flotta in qualcuno dei loro porti del Mediterraneo, per trasferirsi poscia dal Ponto-Eusino nella Colchide, e di lì per il Phaso nell' istmo di sopra accennato, che di condurvela pel mar Rosso e il golfo Persico? E in oltre bastava forse che si trovassero in questo paese dell' oro e dei metalli preziosi? Non farebb' egli d' uopo che vi avessero parimente trovato pavoni, scimie, pietre di sommo pregio, legni odoriferi e denti d' elefante, cose che trovavansi in quei paesi ove andava la flotta di Salomone(1)? A queste difficoltà si risponde: 1.° che allora la navigazione del Ponto-Eusino non era per anche ben praticata; 2.° che la flotta di Salomone non giugneva fino al paese di Ophir, ma semplicemente a quel luogo dove que' popoli si adunavano per il lor commercio; 3.° che non solamente a Ophir caricava la flotta tutte le cose menzionate dalla Scrittura, ma ancora sulle coste dell'Africa e dell' Etiopia che s' incontravano nel suo cammino; 4.° finalmente che le strade antiche che ci descrivono Plinio e Strabone per il traffico di Oriente, hanno grande attinenza a quelle che da noi si fanno tenere alla flotta di Salomone. Ed è ciò che or bisogna mostrare con più di esattezza.

(1) 3. *Reg.* x, 11. 22: « *Classis Hiram, quæ portabat aurum de Ophir, attulit ex Ohpir ligna thyina multa nimis et gemmas pretiosas... Classis regis per mare cum classe Hiram semel per tres annos ibat in Tharsis, deferens inde aurum et argentum et dentes elephantorum, et simias et pavos* (Crede il p. Calmet che si chiamassero *Viaggi di Tharsis* i viaggi di lungo corso, e che la flotta di cui parlasi in questo luogo era quella che andava a Ophir. — V. ciò che è detto dei viaggi di Tharsis nella *Dissert. sulla divisione dei discendenti di Noè*, vol. 1, pag. 517).

1.° Poco navigavasi nell' Oceano Indiano e nel Ponto Eusino al tempo di Salomone.

Contuttocchè tra i Fenicii antichissima fosse la navigazione, non sembra però che prima di Salomone abbiano que' popoli avuta una grande comunicazione di là del Mediterraneo, avendo sulle vaste coste di questo mare con che contentare la loro avidità per il lucro; il Ponto-Eusino non offeriva ad essi cosa di più valore di quanto intorno a loro trovavano. Bochart, che cercò dappertutto i Fenicii, pone sulle coste meridionali del Ponto-Eusino i discendenti di Gomer e di Ascenez, e dimostra, seguendo Eusebio, un viaggio di Fenicii nella Bitinia; ma questo viaggio non ebbe conseguenze. Rispetto poi alle sponde settentrionali di esso mare, i Fenicii non vi si danno a vedere. Lo stesso Ponto-Eusino veniva, al dir di Strabone(1), considerato presso a poco come il grande Oceano: temevasi di restarvi smarriti, in quel modo che si paventava il passaggio delle colonne di Ercole. Aggiugne ancora, che siccome credonsi sempre quelle cose che si ammirano maggiori di quel che sono in effetto, si diede a questo mare il nome di *Pontus*, il mare per eccellenza; e forse di qui, egli aggiugne, passò tal nome all' Oceano. Segue a dire Strabone nel medesimo luogo, ed anche nel libro terzo, che solamente ne' giorni di Omero si cominciò ad avere qualche commercio co' Cimmerii Settentrionali che abitavano nella Chersoneso Taurica. Omero viveva circa il tempo di Salomone, e ben sapeva il viaggio di Giasone e degli altri eroi che andarono a oggetto di prendere il vello d' oro alcuni anni prima della guerra di Troia; ma l' esempio degli Argonauti non fu imitato, e quei che presero notizia de' Cimmerii non poterono impegnar gli altri ad imprendere senza profitto una navigazione sì lunga e tanto penosa, non essendo i popoli che soggiornavano sulle coste settentrionali del Ponto-Eusino in niuna guisa atti a mantenere il traffico con genti le quali altro non cercavano se non ricchezze. Gli Sciti facevano professione di non curarle, e i popoli dell'Asia Minore trovavano maggiore il vantaggio loro in condurre le mercanzie per terra, o per via de' loro fiumi nella Jonia, nella Cilicia, o nella Siria, ove il traffico era molto maggiore. Dimostra Eratostene in Strabone(2) che gli an-

(1) *Lib.* 1. — (2) *Lib.* 1 *et* VII.

tichi Greci chiamarono il Ponto-Eusino *Axenos*, perchè non vi si poteva mai trafficare, ma che di poi gli fu imposto il nome di Ponto-Eusino, *Euxenos*, per una opposta ragione. Che poi sia vera o falsa tale etimologia, qui di ciò non si tratta, bastando a noi il far vedere che questo mare fu per lungo tempo conosciuto ben poco e assai men frequentato. Mitridate Eupatore e i suoi ufficiali(1) diedero i primi notizia del Ponto-Eusino fino alle Paludi Meotidi.

Nel tempo di Alessandro Magno erano que' paesi tuttavia sconosciuti; ei discoprì i popoli situati al settentrione della Grecia sino al Danubio(2). Sotto il regno di Traiano non sapevasi ancora se le Paludi Meotidi fossero unite all' Oceano, come si vede da Plinio(3). La Colchide(4) e il monte Caucaso(5) erano considerati qual confine del mondo, e la navigazione del Phaso(6) come la più grande impresa che potesse farsi per mare. Al tempo di Cicerone sembrava molto a Roma di aver veduto l'ingresso del Ponto-Eusino. Non dee adunque recare stupore se la flotta di Salomone e d' Iram non andava nel paese di Ophir dal Ponto-Eusino, mentre allora tal mare non era per anche ben noto, nè aperto eravi il commercio. Vediamo ora sin dove si portava la flotta di cui ragioniamo, e qual cammino tenesse.

La flotta che mettevasi in cammino dal porto di Asiongaber nel mar Rosso, poteva, nell' uscire da esso, andar costeggiando l'Arabia fino allo stretto della Mecca, o Babel-Mandel, e di lì, seguendo le coste meridionali dello stesso paese, entrare nel golfo Persico, e risalire per l' Eufrate, o veramente pel Tigri. Ci parla Strabone(7) della città di *Opis* sul Tigri, luogo famosissimo di commercio, ove andavasi dal golfo Persico rimontando il Tigri; fecero i Persiani quanto poterono affine d' impedirne la navigazione,

2.° La flotta di Salomone non andava fino al paese di Ophir.

(1) *Strab. lib.* I. — (2) *Id. lib.* VIII. — (3) *Hist. Nat. lib.* II, c. 62. — (4) Apollonio nelle *Note* di Casaubono sopra gli Idillii di Teocrito, c. 9:

. . . . Αἶα δὲ Κολχὶς
Πόντου καὶ γαίης ἐπικέκλιται ἐσχατίῃσι.
— (5) Ἢ Ἄθω, ἢ Ῥοδόπαν, ἢ Καύκασον ἐσχατόεντα.
— (6) Ἐς Φᾶσιν ἔνθα ναυσὶν ἔσχατος δρόμος.

(7) *Lib.* XVI. *Vide Herodot. l.* 1, *c.* 139.

formando delle dighe sulla riviera, ma tutte le demolì Alessandro. Con tal mezzo potevasi trafficare con tutti i popoli della Siria, della Mesopotamia, dell'Armenia e dei circonvicini paesi, che secndevano dall' Eufrate e dal Tigri fino a codesto luogo per distribuirvi le lor mercanzie; la flotta potea risalire per l' Eufrate molto più alto di quel che non potè farsi di poi, attese le grandi aperture che vi furono fatte (1), per le quali rimase molto minorato di acque. Dice Strabone (2) che i popoli verso la sorgente del Tigri calavano per esso fiume sino a Babilonia; Erodoto e Diodoro di Sicilia narran lo stesso. Quei che si sono avanzati a dire che la straordinaria rapidità del Tigri impedivane la risalita, vengono contraddetti da Pietro Duval (3), il quale vi ha navigato, ed attesta essere il Tigri men rapido dell' Eufrate.

Quanto all' Eufrate, si conviene che rimontavasi fino alla città di Sifara, oppure fino a Tapsaca. Sifara è posta in Tolomeo sull' Eufrate, prima che si divida in diversi canali; ed è la capitale de' Saphareni, de' quali parla Abideno in Eusebio (4). Taluno più ardito di noi situerà forse in questo luogo il paese di Ophir, perciocchè assai somigliante ne è il nome; e se il paese per se medesimo non produceva quantità di oro, eravene portato molto dalle provincie ove tal metallo trovavasi più comune.

Noi apprendiamo da Aristobolo riferito da Strabone (5) che i cittadini di Gerra, presso il golfo Persico, trafficavano per mare e andavano coi loro legni fino a Babilonia, e di là montavano sino a Tapsaca, donde andavano per terra, quando giudicavano opportuno, nella Mesopotamia, nell' Armenia, nell' Assiria.

La flotta di Salomone adunque poteva andare, seguendo la medesima strada, fino a Babilonia, ovvero ad Opis o Sifara, o anche a Tapsaca; e di colà prender l' oro di Ophir, che permutar poteva con altre cose di suo carico sì dalla Giudea che da' confinanti paesi prodotte.

3.° La flotta di Salomone caricava mer- Vastissimi erano gli Stati di Salomone, e pochi paesi nel mondo trovavansi al pari della Giudea coltivati, nè

(1) *Plin. lib.* VI, c. 26. — (2) *Lib.* XVI. *Herodot. l.* I, c. 194; *Diod. l.* XVII. — (3) *Apud Cellarium, Geogr. Antiq. l.* III. — (4) *Præp. Ev. l.* IX, c. 41. Si trova nello stesso paese la città di *Hippurium* presso Plinio l. VI, c. 26. — (5) *Lib.* XVI.

ove migliori fossero i vini, l'olio ed il frumento. Dice Ezechiele[1] che la terra di Giuda e d'Israele portava a Tiro perfettissimo grano, balsamo, olio e ragia; la Fenicia somministrava drappi tinti di porpora; l'Egitto e la Giudea, tele preziose; l'Arabia, i monti Libáno e di Galaad, aromati e droghe: il che tutto poteva caricarsi dalla flotta del re Salomone per portarlo a commutare appresso i popoli della Mesopotamia, dell'Armenia o dell'Assiria con oro e argento, e con quanto essere vi potea di più raro in quei paesi. La flotta aveva il comodo, nell'andare ed al ritorno, di visitare tutti i porti e luoghi di commercio che si trovavano in istrada sopra l'una e l'altra sponda del golfo Persico e del mar Rosso. Produceva l'Etiopia delle scimie più che verruna altra regione del mondo; ed è probabile che sulle coste occidentali del mar Rosso la flotta di Salomone caricasse somiglianti animali. Quanto ai pavoni, gli antichi chiamavangli *uccelli della Media* per esservene una grandissima quantità in quel paese non meno che in Babilonia: il che tutto alla nostra ipotesi perfettamente si addice, e la menzionata flotta poteva facilmente comprar quegli uccelli o a Tapsaca, o ad Opis, o a Babilonia. Noi qui ora non ci diffondiamo sulle particolarità di quel che la flotta di Salomone portava ad Asiongaber; può darsi una occhiata a quanto il p. Calmet ha detto nel comento sul 3.° libro dei Re, cap. x, ỳ. 22. Restaci presentemente a mostrar con gli antichi che il cammino che facciam tenere alla flotta è conforme a quello che allora si costumava e che di poi si praticò nelle navigazioni che si intrapresero per il mar Rosso.

canzie che trovava, viaggio facendo.

Quanto si è detto de' Gerri, che dalle rive del golfo Persico andavano coi loro legni fino a Tapsaca risalendo l'Eufrate, è uno dei più validi esempi per dimostrare che tal navigazione non era punto straordinaria. Dà Plinio[2] a vedere qual fosse il cammino tenuto al suo tempo per andare dall'Egitto al mar Rosso, e di là nelle Indie. Rimontavasi il Nilo da Alessandria a Giuliopoli, o piuttosto Eliopoli, di dove andavasi a Copta, luogo famosissimo di commercio degli Egizii e degli Etiopi; si caricava

4.° Le antiche strade descritte da Strabone e da Plinio hanno molta relazione colla strada che si fa tenere alla flotta di Salomone.

(1) *Ezech.* XXVII. 17. — (2) *Lib.* VI. c. 23.

a Copta su de' cammelli la mercanzia, e camminavasi la notte a cagion de' gran caldi per giorni dodici, fino a tanto che si arrivasse a Berenice sul mar Rosso: ivi poi imbarcavasi nel cuor della state, avanti la canicola, o pure subito dopo. In trenta giorni di navigazione si giungeva ad *Ocelis*, o a *Canin*, ovvero a *Muza*, porti dell' Arabia; ma pei viaggi delle Indie si andava piuttosto ad *Ocelis*. Di qui andavasi a *Muziris*, primo luogo di commercio delle Indie, e da *Ocelis* a *Muziris* vi si mettevano quaranta giorni; andavano altri a *Bacar*, altro porto nelle Indie più sicuro e più comodo. Partivasi pel ritorno al principio di *tybi*, mese degli Egizii, corrispondente al nostro dicembre e al *tebet* degli Ebrei, e talvolta ancor di gennaio, e si ritornava nell' anno stesso della partenza.

È presumibile che la flotta di Salomone andasse con minore velocità di quella di cui parla Plinio, per essere la navigazione più imperfetta al tempo di quel principe; oltre di che le sue genti erano tenute a fermarsi in più luoghi per fare le lor compre e permute: tutto questo ritardavano il viaggio, e le obbligava di mettervi più di due anni, cioè intorno a ventisei mesi; imperocchè, quantunque non andassero fino alle Indie, era il viaggio loro molto più lungo attese le giravolte che facevano nel golfo Persico, e perchè rimontavano una parte dell' Eufrate o del Tigri, il che accresceva la lunghezza della loro navigazione quasi del doppio. Quindi se le navi partite da Berenice per le Indie non potevano fare il loro viaggio che nel corso di un anno, la flotta di Salomone non poteva ritornare ad Asiongaber che nel terzo anno, vale a dire venticinque, o trenta mesi dopo la sua partenza, e dopo avere impiegati, per esempio, tre estati e due inverni in esso viaggio. Il verno era tempo perduto per la navigazione; in una sola state non potevasi andare da Asiongaber a Babilonia: laonde bisognava necessariamente porre due inverni e tre estati in sì gran viaggi.

Risposta ad alcune altre obbiezioni.

Non si lascerà di obbiettare contro il nostro sistema che la Scrittura dice espressamente che la flotta di Salomone andava ad Ophir, ciocchè non può dirsi in rigore secondo il nostro parere, perocchè ella al più non andava se non al luogo dell' ordinario commercio dei popoli di Ophir e degli altri popoli circonvicini.

Noi confessiamo che la flotta di Salomone non andava rigorosamente al paese di Ophir giusta il sentimento da noi proposto; ma basta che possa intendersi la Scrittura, in un senso comune e moralmente parlando, del paese di Ophir, in quel modo che dicesi che si fa il viaggio di Olanda qualor si vada alle frontiere di quel paese, e che vi si compri dagli Olandesi che ivi si trovano le mercanzie del loro paese. Dicesi quotidianamente che una flotta si porta a caricare delle merci in Aleppo, contuttochè non giunga che al porto di quella città, da esso tre giornate di viaggio lontana(1). Omero, nel quarto dell' Odissea, dice che Menelao andò nell' Etiopia colla sua flotta. Esamina Strabone(2) questo luogo, e mostra che non pochi credettero tal viaggio impossibile, e che altri presero per condurla in Etiopia vie tanto rimote, che affatto sembrano favolose. In quanto a lui, trova uno scioglimento più agevole a questa difficoltà, dicendo che Menelao potè risalire il Nilo fino alle frontiere dell' Etiopia e fino a Tebe che non era molto distante. Ciò non è già più difficile che il dire essere stato Ulisse nel paese dei Ciclopi, quantunque non sia stato che in una caverna sui confini di quel paese. Dice anche di più che i Trogloditi passando per Etiopi, potè dirsi che Menelao andò fino in Etiopia, perchè s' innoltrò pel Nilo dal lato opposto dirimpetto a quei popoli.

Possono applicarsi tutte queste ragioni al detto da noi del paese di Ophir. L' Eufrate e il Tigri avevano le loro sorgenti all' intorno di quel paese; questi due fiumi servivano al commercio di tutti i popoli che abitavano l' Assiria, la Mesopotamia, l' Armenia e la Colchide; quei di Ophir erano i più famosi di que' contorni per le loro ricchezze, per l' oro e l' argento che possedevano. Perchè non potrà dirsi che si vada ad Ophir qualora si vada a Babilonia, a Opis, o a Tapsaca per trafficare con quelli di Ophir, ed allorchè uno s' innoltra sino alle frontiere del lor paese, in quel modo che disse Giuseppe(3) a' suoi fratelli di averlo venduto in Egitto per averlo venduto a mercadanti che il condussero in quel paese, e che colà lo venderono?

(1) Ved. l'*Arabia* di Gabriele Sionita, cap. 5. — (2) *Strab. l.* 1. — (3) *Genes.* XLV. 4.

Ma, soggiugnerà taluno, perchè andar per mare nell'Armenia e nella Mesopotamia, e perchè consumare tre anni in un viaggio sì agevole a farsi per terra in ben più breve spazio di tempo e con tanto minore dispendio mediante i cammelli, vettura sì comoda e usitata cotanto in quel paese? — Questa obbiezione è senza dubbio assai plausibile; ma deve avvertirsi che la flotta di Salomone non faceva solamente un tal viaggio per recare l'oro di Ophir, ma legni preziosi ancora, scimie ed altre cose che non si trovavano che sulla costa dell'Arabia-Felice e su quella dell'Etiopia; anzi può giudicarsi che questa maniera di viaggiare passava per la più sicura e la più agevole per essere praticata da altri popoli, a cagione d'esempio, dai Gerri, benchè avessero la stessa facilità degli Ebrei di andar per terra, e condurre sopra i cammelli sino all'Eufrate le loro mercanzie.

DISSERTAZIONE

SULLA

ETERNA SALUTE DI SALOMONE(*)

Contrasto mirabile nella persona di Salomone. Oggetto di questa dissertazione.

Quando si uniscono tutti i caratteri dati dai libri sacri a Salomone, si trova nella sua persona uno dei più grandi argomenti di stupore che la storia di tutti i secoli somministri: da una parte un principe promesso da Dio prima della sua nascita, ricolmo di grazie, di lumi, di sapienza, di ricchezze, di prosperità, di scienza, più che alcun altro principe che si conosca; favorito da Dio a segno di ricevere la inspirazione dello Spirito Santo, e di servire d' organo a' suoi sacri oracoli; destinato ad essere figura di Gesù Cristo, di cui ha rappresentato le qualità divine nella sua persona in cento diverse maniere: dall' altra parte veggiamo in lui un uomo dato alla più vergognosa licenza ed ai più vili piaceri; un uomo che in modo basso si mostra compiacente alle donne, a segno di costruire ad istanza di esse tempii agli idoli, e di rendere esso medesimo un empio culto al legno ed alla pietra; ed un principe che era stato nella sua gioventù l' ammirazione dei popoli a motivo della sua pietà e della sua sapienza, divenuto verso la fine della sua vita lo scandalo di tutto Israele e l' onta della sua stirpe. Ecco il mirabile contrasto che si nota nella vita e nella persona di Salomone.

Non appartiene ai mortali il pronunciar giudizio sulla sua salute o dannazione eterna: Dio solo si è riservato il segreto della predestinazione e della riprovazione degli uomini. Per vero dire, sappiamo che quelli i quali muoiono in peccato mortale non possederanno il regno di Dio; ma siccome l' Onnipotente può in un istante cangiare i cuori più corrotti, ed accordare ai più induriti la grazia

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

della penitenza, finchè non abbiamo prove che un uomo sia morto nella impenitenza finale, non abbiamo alcuna ragione di giudicare della sua eterna dannazione. Se adunque imprendiamo a trattar qui la quistione della salute o della dannazione di Salomone, non abbiamo altro divisamento tranne quello di esaminare, secondo le regole che la Scrittura e la teologia ci forniscono, se questo principe ha vissuto ed è morto come un predestinato, o come un reprobo.

ARTICOLO PRIMO.

Prove dell' eterna salute di Salomone.

Testimonianza vantaggiosa che la Scrittura rende a Salomone.

I difensori della salute e della predestinazione di Salomone si fondano primieramente sulle testimonianze vantaggiose che la Scrittura gli rende. Dio parlando a Davide per bocca del profeta Nathan gli dice: « Quando avrai » terminati i tuoi giorni, e ti sarai addormentato co' padri » tuoi, io innalzerò dopo di te il tuo seme che da te na» scerà, e fonderò stabilmente il tuo regno. Egli edificherà » una casa al nome mio, e io stabilirò il trono del suo » regno per la eternità. Io sarogli padre, ed ei sarammi » figliuolo: che se egli farà cosa malfatta, io lo correggerò » colla verga degli uomini, e co' gastighi de' figliuoli degli » uomini. Ma non torrò a lui la mia misericordia, come » la tolsi a Saul, il quale io rigettai dal mio cospetto (1) ». L' autore del salmo LXXXVIII (2) e Davide nei Paralipomeni (3) ripetono in favor di Salomone le stesse promesse, che erano state fatte molti anni prima per bocca del profeta Nathan. Può forse Iddio dare assicurazioni più positive della predestinazione e della salute quali sono quelle di promettergli che gli terrà luogo di padre, che lo considererà come suo figliuolo, che non ritirerà mai da lui la sua misericordia, e che se cade in qualche colpa lo castigherà, senza però abbandonarlo interamente?

Nei Paralipomeni (4) si dice che dopo lo scisma delle dieci tribù, quelli che in tutte le tribù d' Israele si erano applicati con tutto il loro cuore a cercare il Signore, continuarono a venire a Gerusalemme per immolare le

(1) 2. *Reg.* VII. 12. — (2) *Psal.* LXXXVIII. 27 *et seqq.* — (3) 1. *Par.* XXII. 9-10. — (4) 2. *Par.* XI. 16-17.

loro vittime in sua presenza, ma che non *batterono le vie di Davide e di Salomone* che per tre anni. Le vie di Davide e di Salomone sono adunque le buone vie, le vie della pietà e della giustizia opposte a quelle del disordine e dell' idolatria; posciachè Geroboamo diceva in cuor suo: « Or ora tornerà il regno alla casa di Davide se questo popolo va a Gerusalemme per offerir sacrificii nella casa del Signore(1)», e dopo molti pensieri fece fare due vitelli d' oro, e disse al popolo: « Non andate più a Gerusalemme: ecco gli dèi tuoi, o Israele, i quali ti trassero dalla terra d' Egitto ». Egli in tal guisa trascinò Israele nella idolatria; ed i suoi successori imitarono la sua empietà *battendo le vie di Geroboamo che aveva fatto peccare Israele.* Il parallelo che la Scrittura fa di Davide e di Salomone con Geroboamo, della santità dei due primi coll' empietà dell' altro, e tutto ciò dopo la morte di Salomone, fa giudicare che la fine di questo principe fosse stata felice ed accompagnata da circostanze favorevoli alla sua salute. Le parole di cui si serve il sacro autore per notar la morte e la sepoltura di Salomone ne somministrano ancora una prova. Egli dice che questo principe *si addormentò co' padri suoi, e fu sepolto nella città di Davide suo padre*(2), senza aggiugnere una sola parola contro la sua memoria, come la Scrittura ha per costume di adoperare quando nota la morte di qualche principe disordinato e scandaloso. Essa direbbe, per esempio, che ha fatto il male al cospetto del Signore, e che non ha battute le vie di Davide suo padre; ma non dice nulla di somigliante. Oltre a ciò non gli si sarebbe forse negata la sepoltura nelle tombe dei re, come si adoperò con tanti altri, se fosse morto nell' idolatria? il che induce Bacchiario(3), autore ecclesiastico del quinto secolo, a conchiudere, che avendo Salomone meritato di essere sepolto cogli uomini dabbene, non si dee credere che Dio gli abbia ricusato il perdono: *Quia inter justos meruit sepeliri, non fuit alienus a venia.*

Salomone è caduto in gravi colpe: ciò si confessa; ma si pretende anche che egli abbia dato grandi prove del suo pentimento e della sua penitenza. Il libro dell' Eccle- Induzioni cavate dai libri stessi di Salomone, e prin-

(1) 3. *Reg.* XII. 26 *et seqq.* — (2) 3. *Reg.* XI. 43. — (3) *Ep. ad Januarium de recipiendis lapsis.*

cipalmente dall' Ecclesiaste.

siaste contiene, per così dire, la sua pubblica confessione; e si trovano anche in quello dei Proverbii alcune sentenze le quali provano il suo ritorno a Dio. « Io sono il più » ignorante tra gli uomini, dice egli, e la sapienza degli » uomini non ista meco. Io non ho apparata la sapienza, » e non so nulla della scienza de' santi(1) ». Queste parole convengon forse a Salomone nel tempo della sua prosperità e della sua primiera pietà? Non sono esse piuttosto un' umile confessione della sua debolezza e della sua caduta nel delitto, che lo aveva posto nella schiera dei più insensati e de' più ignoranti? In un altro luogo dello stesso libro egli dice, secondo la versione dei Settanta: « Alla » fine ho fatto penitenza, ed ho atteso a studiare le re- » gole dei costumi(2) ».

Il libro dell' Ecclesiaste è pieno di sentimenti di un uomo persuaso della vanità delle cose del mondo, penetrato dal disprezzo di tutti i suoi diletti, e convinto che non v'ha felicità, non piacere, non pace solida che nel timore e nella cognizione di Dio. « Vanità delle vanità, » dice l' Ecclesiaste, o Salomone(3), « e tutte le cose sono » vanità. Che resta all' uomo di tutte quante le fatiche » ond' ei si carica sotto del sole?... Io l'Ecclesiaste fui » re d' Israele in Gerusalemme, e mi posi in cuore di » fare, per mezzo della sapienza, studio e ricerca sopra » tutte le cose che si fanno sotto del sole... e vidi che » tutto è vanità e afflizione di spirito. I malvagi difficil- » mente si emendano; e degli stolti il numero è infinito... » Io dissi in cuor mio(4): Andrò a provar la copia delle » delizie, e a godere dei beni. E riconobbi che questa » pure è vanità. Il riso lo condannai di pazzia; e al gau- » dio dissi: Come vanamente t' inganni! E non negai agli » occhi miei nulla di tutto quel ch' ei desiderarono, e » non vietai al mio cuore il goder d' ogni piacere, e il » deliziarsi in tutte queste cose preparate da me, e que- » sta credetti la mia porzione, il godere di mie fatiche. » Ma volgendomi poi a tutte le opere fatte dalle mie mani, » e alle fatiche nelle quali io aveva sudato inutilmente, » in ogni cosa io vidi vanità e afflizione di cuore, e che

(1) *Prov.* xxx. 2-3. — (2) xxiv. 32: Ὕστερον ἐγὼ μετενόησα· ἐπέβλεψα τοῦ ἐκλέξασθαι παιδείαν. — (3) *Eccl.* i. 2. 12 *et seqq.* — (4) *Id.* ii. 1-2. 10-11.

» niente dura sotto il sole... E dissi in cuor mio: Dio[1] » farà giudizio del giusto e dell' empio; e quello sarà il » tempo di trattare d'ogni cosa... discaccia[2] dal tuo cuore » l'ira, e il male tien lungi dalla tua carne; perocchè e » la gioventù e i piaceri sono vanità... Ricordati del tuo » Creatore[3] ne' giorni di tua giovinezza, prima che ar- » rivi il tempo di afflizione... e torni la polvere nella » sua terra donde ebbe origine, e lo spirito ritorni a Dio, » di cui fu dono... Ascoltiamo tutti ugualmente la fine » di ogni discorso: Temi Dio, e osserva i suoi coman- » damenti, perocchè questo è tutto l' uomo. E ogni cosa » che si faccia la chiamerà Dio in giudizio per qualunque » errore commesso, o sia ella buona, ovver sia ella cattiva ».

Ecco la dottrina ed i sentimenti di Salomone nella sua penitenza e nel tempo del suo ritorno a Dio, giacchè i rabbini, s. Girolamo(4), s. Gregorio Taumaturgo(5) e molti interpreti(6) insegnano che l' Ecclesiaste è l' opera della vecchiezza e del pentimento di Salomone. Se i libri storici che abbiamo non parlano espressamente della penitenza di questo principe, non dobbiamo gran fatto stupircene, perchè non abbiamo veramente che i compendii delle opere e delle storie che furono composte sotto il suo regno, e la Scrittura dice espressamente(7) che il resto delle azioni di questo principe, le sue prime e le sue ultime, sono scritte negli annali composti allora, e negli scritti dei profeti Nathan, Abias ed Addo(8). Se noi avessimo questi scritti sembra che potremmo trovarvi un' ampia giustificazione dell' ultima condotta di Salomone, e prove della sua penitenza alla fine della sua vita.

I Giudei hanno una così alta idea di Salomone, e dubitano sì poco della sua salute, che alcuni credettero fino che egli fosse il Messia promesso dalle Scritture: « Che dirò del santo re Salomone, dice s. Ambrogio(9), » il quale, quantunque caduto alla fine della sua vita in

Sentimenti de' Giudei favorevoli alla eterna salute di Salomone.

(1) *Eccl.* III. 17. — (2) *Id.* XI. 10. — (3) *Id.* XII. 11. 13. 14. 17. — (4) Sopra l' Ecclesiaste I. 12. — (5) Sopra l' Ecclesiaste II. Vedi anche Alcuino, sopra lo stesso libro. — (6) Cornelio a Lapide, Pineda ed altri presso quest' ultimo, *De Rebus Salomonis*, *lib.* VIII, *c.* 1. — (7) 3. *Reg.* XI. 41. — (8) 2. *Par.* IX. 29. — (9) *Apolog. de David*, c. 3, n. 13: « *Quid de Salomone sancto loquar, cujus posteriora cum gravi errore non careant, vulgus tamen Judæorum ipsum existimat venisse pro Christo?* Vedi anche la sua *Seconda Apol. di David*, c. 47, n. 22; e sopra s. Luca, l. III. n. 9.

» gravi errori, pure fece credere al volgo de' Giudei che » sia venuto invece di Cristo? » I rabbini [1] si sforzano di scusarlo nei luoghi stessi in cui la Scrittura gli rimprovera i più gravi delitti. Il rabbino Samuele, figlio di Nachmeni, dice che un altro rabbino appellato Jonathan sosteneva che non si poteva senza errore accusar Salomone di peccato [2], e che quando la Scrittura dice: « Egli non » aveva il cuor retto col Signore come Davide suo pa- » dre »; ciò significa che egli era superiore a Davide per non aver peccato; e che quando si è detto: « che nella » vecchiezza le donne fecero inclinare il suo cuore a se- » guire gli iddii stranieri », bisogna intenderlo così: esse lo fecero inclinare, ma non vi consentì; e quando la Scrittura nota in una maniera così espressa che « egli edificò » un tempio a Chamos, divinità dei Moabiti »: bisogna dire solamente che egli ebbe desiderio di edificarlo, ma che non lo edificò. Finalmente il p. Lorin [3] assicura che i Giudei nelle loro preghiere fanno menzione di Salomone cogli altri santi patriarchi. Hanno anche un'antica tradizione [4] la quale nota che questo principe per riparare allo scandalo che aveva dato al suo popolo colla sua idolatria, ne aveva fatto una pubblica penitenza in Gerusalemme.

Giuseppe [5] non dice espressamente che Salomone abbia fatto penitenza, ma riferisce che essendo già provetto, e il suo spirito sentendo l'indebolimento del corpo, si lasciò trascinare per compiacenza a servire gli idoli che le sue donne adoravano; che Dio gli mandò un profeta, che lo rimproverò della sua infedeltà, e gli disse che il Signore

(1) *Salmund. eod.* — (2) Ved. Talmud, trattato *Sciabbat*, fol. 56 *verso*. — (3) Sull' Ecclesiaste, c. 1, p. 9 (Nelle loro preghiere i Giudei hanno frequentemente ricorso al *merito* ed all'*intercessione particolare* dei santi e delle sante, זכות הצדיקים והצדקניות. Si può notare un passo delle grandi preghiere delle indulgenze, *Selikhot*, in cui i Giudei nominano Salomone nel numero dei patriarchi, di cui domandano a Dio che sien loro applicati i meriti, עשה למען דוד ושלמה: « *Fac propter David et Salomon* ». — *Drach*). — (4) Tostato cita questa tradizione come tratta da s. Ambrogio, e Viva la cita come cavata da s. Girolamo. Non si legge nè nell'uno nè nell'altro di questi Padri; ma si trova nei frammenti di Beda sui Proverbii di Salomone alla fine del settimo tomo delle sue Opere. Filippo, abate di Buona-Speranza, la cita come tratta dalla Raccolta di Beda, *ex Bedæ foliolis*, così come l'autore della *Glossa Ordinaria*. — (5) *Antiqq.*, *l.* VIII, c. 2: Ταῦτα ἀκούσας Σαλομὼν ἤλγησε καὶ σφοδρῶς συνεχύθη, πάντων αὐτῷ σχεδὸν ἀγαθῶν, ἐφ' οἷς ζηλωτὸς ἦν εἰς μεταβολὴν ἐρχομένων πονηράν.

era in procinto di vendicarsi. « A queste parole Salomone » rimase assai mesto e carico di confusione, perchè vide » che andava a perdere tutti i beni che aveva sempre pre- » diletti ». Si può, se così piace, spiegar ciò colla penitenza di questo principe; ma bisogna confessare che il passo non è ben chiaro.

Il p. Pineda(1), che ha trattato questa materia con molta accuratezza, cita un frammento di un'antica scrittura araba incisa su lamine di piombo, della larghezza della mano, trovato, come si narra, sotto terra nelle montagne di Granata, e che gli Spagnuoli tengono come proveniente da s. Giacomo e da' suoi compagni, apostoli del lor paese. Queste lamine notano espressamente che Salomone, tocco dal pentimento, rovesciò gli idoli ed i tempii che aveva a quelli innalzati, e pianse il suo peccato con lagrime amarissime, e che ne ottenne il perdono, e morì fedele e sicuro della sua salute. Creda chi voglia a tutte queste tradizioni dei Giudei; è possibilissimo che la smania della finzione, che li occupa già da sì lungo tempo, gli abbia indotti ad inventare queste cose per difendere l'onore del più grande e del più saggio dei loro re; quanto a noi non ne conchiudiamo altro se non che tale fu l'antica loro tradizione.

Tradizione dei Padri che hanno pronunciato in favore della salute di Salomone.

Molti Padri della Chiesa non hanno giudicato meno favorevolmente della salute di Salomone di quel che abbian fatto i dottori giudei. S. Ireneo(2), dopo aver affermato che Dio aveva corretto gli antichi patriarchi quando avevan commessa qualche colpa, come fece rimproverar Davide del suo adulterio, e Salomone della sua idolatria(3), aggiugne che questa correzione loro bastò per meritare l'eterna salute, come lo aveva imparato da un antico il quale aveva veduto gli Apostoli, e che si crede essere Papia, od il papa s. Clemente. Dice di più, che essendo Gesù Cristo disceso all'inferno vi predicò la sua venuta e la remissione dei peccati a quelli che lo aspettavano; che tutti i giusti che speravano in lui, che avevano annunciato la sua venuta e servito all'economia della salute che ci ha procurato, credettero in lui, e che Gesù Cristo rimise loro i peccati come a noi li ha rimessi: *Credi-*

(1) *De rebus Salomonis, l.* VIII, *c.* 1. — (2) *Lib.* IV, *c.* 45 *o* 27. — (3) 3. *Reg.* XI. 2 *et seqq.*

derunt autem in eum omnes qui sperabant in eum, id est qui adventum ejus prænuntiaverunt, et dispositionibus ejus servierunt, justi et prophetæ, quibus similiter ut nobis remisit peccata. Ora si scorge da ciò che precede che egli contava Salomone nel numero di coloro i quali avevano predetto la venuta del Salvatore, che avean servito alla economia della nostra salute, e che essendo caduti in qualche errore, ne erano stati ripresi, ed avevano bisogno della grazia del Salvatore per ricevere la remissione dei loro peccati. Si dee adunque conchiudere avere s. Ireneo creduto che Salomone sia stato salvo, quantunque non si ammetta ciò che egli dice della predicazione di Gesù Cristo nell' inferno, che è un' opinione fondata sul passo mal inteso della prima epistola di s. Pietro, III, 19.

Marcione credeva, come s. Ireneo (1), che Gesù Cristo fosse disceso all' inferno, e vi avesse predicato a coloro che vi erano detenuti; ma sosteneva che aveva salvato solamente quelli che la Scrittura ci rappresenta come malvagi e come reprobi, che non hanno nè conosciuto nè onorato il vero Dio, per esempio Caino, Core, Dathan, Abiron ed Esau; e che al contrario aveva lasciato nelle pene quelli che riconobbero il Dio de' Giudei, e seguirono le sue leggi ed i suoi precetti, come Abele, Henoch, Noè, Abramo, Isacco, Mosè, Davide e Salomone. Se è un' eresia l' affermare che quelli che la Scrittura rappresenta come scellerati sono salvi, è forse permesso l' asserire che personaggi santi come Davide e Salomone sieno dannati? Gregenzio (2), nella sua disputa con un Giudeo, nota espressamente che se Gesù Cristo dopo la sua morte non fosse disceso all' inferno, e non avesse disteso la sua mano di misericordia a Salomone, questo principe vi sarebbe rimasto eternamente nella dannazione.

S. Cirillo di Gerusalemme dice assai chiaramente che Salomone ha riconosciuto la sua colpa: « Voi vedete che quelli i quali fanno penitenza, ottengono la salute. Salomone istesso è caduto, ma che cosa dice egli? — Dopo ciò ho fatto penitenza (3) ». È questo il passo dei Prover-

(1) *S. Epiph.*, *Hæres.* 42. — (2) *Dialogo con un Giudeo:* « Εἰ μὴ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ὅτε σταυρωθεὶς καὶ θανὼν κατέβη εἰς τὸν ἅδην, χεῖρα αὐτῷ (Σαλωμῶντι) σωτηρίας δέδωκεν, οὐκ ἔσχεν οὐδέν. — (3) *Catech.* II. *Illuminat.:* « Βλέπεις ὅτι τοῖς μετανοοῦσι ἐστὶ σωτηρία· καὶ Σαλώμων ἐκπέπτωκεν· ἀλλὰ τί φησι; Ὕστερον ἐγὼ μετενόησα ».

bii da noi già citato (1) per mostrar che Salomone avea fatto ritorno a Dio con un sincero dolore de' suoi peccati. S. Ilario mette Salomone tra coloro che essendo caduti, ed essendo stati ripresi delle loro colpe, ne hanno ottenuto il perdono: *quibus, increpatis demutationum offensis, ob fidei tamen meritum adfuit venia proclivis* (2). Altrove (3) lo appella il *santo re Salomone*, e dice che molti tenevano per certo che egli avesse predetto la rovina della città di Gerusalemme e del tempio nel tempo stesso in cui faticava nell' edificarli.

S. Gregorio Taumaturgo (4), nella parafrasi da lui dettata del libro dell' Ecclesiaste, rappresenta dappertutto Salomone come quegli che confessa i suoi traviamenti, che riconosce la vanità delle cose del mondo, e mostra il suo dolore per essersi lasciato trascinare ad amarle ed a farne ricerca. Ecco come lo fa parlare: « Io non ho negato a » me stesso alcun piacere, ed ebbi tutto ciò che mai si » può desiderare per la felicità della vita (℣. 11). Ma alla » fine, svegliandomi come da un profondo sonno, ho sco» perto che tutto ciò che aveva nelle mani, non era che » argomento di dolore e di dispiacere (℣. 12). Imperò, » confrontando i beni che dà la sapienza coi mali cagionati » dalla follia, ho giudicato degno veramente d' ammirazione » colui che si era ritirato dal pendio del vizio e del peccato » per rientrare nella via della virtù e del suo dovere » (℣. 17). Ho pertanto cominciato a concepire orrore per » tutta la mia vita trascorsa nella vanità e nella ricerca » delle cose terrestri, ec. ».

Anche s. Gian Grisostomo è uno di quelli i quali son d' avviso che il libro dell' Ecclesiaste sia un monumento della penitenza di Salomone. Questo principe, dice egli, mentre era avvinto dall' amore delle cose del mondo, le riguardava con istima e con ammirazione, e cercava avidamente tutti i mezzi di procurarsi il piacere; ma quando rientrò in se medesimo, e cominciò a levar gli occhi, ed a mirar la luce dal fondo dell' abisso in cui si era precipitato, allora pronunciò quelle parole sublimi e così degne del cielo: *Vanità delle vanità, e tutte le cose sono vanità* (5).

(1) *Prov.* XXIV. 32. — (2) Sul salmo LII. — (3) Sul salmo CXXVI. — (4) Par. dell' Eccles. c. 11. — (5) *Serm. contra Concubinarios.* Ved. anche *Omelia sopra la Penitenza.*

S. Ambrogio dà a Salomone il nome di santo: *Quid de Salomone sancto loquar* (1)? Paragona la sua caduta a quella di Davide, e dice che Iddio la permise affinchè i Giudei, veggendo che egli era caduto per umana fragilità, non lo pigliassero pel Messia (2). Egli è d'avviso che il suo peccato, al par di quello di Davide, fosse figurativo, e servisse a provare che le promesse le quali non sembran fatte che a Salomone riguardavano veramente il Messia.

S. Girolamo non dubita punto della penitenza di Salomone, e la mette in confronto con quella di Davide. « Davide, l'unto del Signore, e Salomone, suo favorito, furono vinti come uomini, affinchè noi diffidassimo delle nostre forze temendo di cadere al par di loro, e gli imitassimo nella lor penitenza » *ut et ruinæ nobis ad cautionem et pœnitudinis ad salutem exempla præberent* (3). In un altro luogo (4), paragonando il tempio di Salomone a quello che fu mostrato in visione ad Ezechiele, preferisce quest'ultimo, perchè non solo i sacerdoti ed i ministri del primo, ma Salomone stesso che lo fece fabbricare offesero il Signore, « quantunque Salomone (soggiunge) abbia poscia riconosciuto la sua colpa, ed abbia scritto il libro dei Proverbii, in cui dice: *Dopo ciò ho fatto penitenza* ». Quest'opinione, che i Proverbii sieno stati scritti da Salomone dopo il suo peccato, non è generale, ma è sostenuta da molti rabbini e da tutti quelli che al par di s. Cirillo di Gerusalemme spiegano colla penitenza di Salomone le parole che s. Girolamo ha citate.

Abbiamo già osservato che questo scrittore (5) crede, dietro gli Ebrei, che il libro dell'Ecclesiaste sia il frutto della penitenza di Salomone, e spiega anche la sua opinione in una maniera assai espressa su quelle parole del cap. II di questo libro: « Feci grandi cose, od opere grandi, *Magnificavi opera mea* ». Intorno alla qual sentenza introduce Salomone a parlare in questo modo: « Mi lasciai trasportare senza misura e senza scrupolo a » tutti i piaceri a cui mi trascinava la mia sensualità, e » credeva di trovare il compenso delle mie pene ed il

(1) *Apolog. de David*, c. 3, n. 13. — (2) *Id. sup. Luca, l.* III, *n.* 9. « *Salomonem fortasse ideo errasse tam graviter ne errarent homines, et ad ipsum crederetur manasse promissum, divinarum serie cognovimus lectionum* ». — (3) *Ep.* 85 *ad Salvinam, de servanda viduit.* — (4) *Id. super Ezech.* XLIII, 13. — (5) *Hieron. super Eccl.* I. 12.

» sollievo de' miei affanni nella licenza e nella voluttà; » ma rientrato in me stesso, e come svegliato da un » profondo sopore, guardai le mie mani, e non vi tro- » vai che opere piene di vanità, di sordidezza e di ten- » denza all'errore; mi sono finalmente accorto che nulla » v' avea di felice in ciò che il mondo chiama felicità, ec. »

Bacchiario[1], autore antico e contemporaneo di s. Agostino, nella lettera scritta a Gennaro per provare che bisogna ricevere a penitenza quelli che sono caduti in gravi colpe, confessa che Salomone si è macchiato con molti delitti impegnandosi in alcune unioni con donne straniere, ed ergendo altari agli idoli; « ma essendo, dice egli, stato avvertito della sua colpa dalla voce di un profeta, non ottenne egli forse misericordia? *Sed qui per prophetam culpam erroris agnovit, numquid misericordiæ cœlestis extorris est*[2]? Voi mi opporrete, aggiugne egli, che la sua penitenza non è notata nei sacri libri, e che la Scrittura non dice punto che egli abbia ottenuto il perdono delle sue colpe; ma la sua penitenza non registrata nei pubblici monumenti, non è forse che più gradita a Dio, perchè si fece non già sotto la vista degli uomini, ma in segreto ed agli occhi del solo Iddio ».

Finiremo questa tradizione dei Padri colla testimonianza di Tichonio, il quale, quantunque fosse ariano, pure ha dato eccellenti regole per l' intelligenza della Scrittura, le quali furono approvate da s. Agostino. Tichonio adunque così ragiona: « Che diremo noi di Salomone? È egli » con Dio, o fu riprovato dopo la sua colpa? Se noi » diciamo che egli si trovi con Dio, assicureremo la im- » punità agli idolatri, posciachè la Scrittura, che racconta » la sua caduta, non parla della sua penitenza. E se noi » diciamo che egli è reprobo, sembra che contraddiciamo » la Scrittura, la quale afferma che Dio non volle nem- » meno togliergli il regno temporale in considerazione di » Davide suo servidore. E che mai gioverebbe a Davide » il veder conservato al suo figliuolo il regno della terra, » se gli vedesse perdere quello del cielo? Bisogna dun-

(1) Tom. 6 della *Biblioteca dei Padri*, ediz. di Lione, foglio 1174. — (2) 3. *Reg.* XI. 11-12: « *Dixit itaque Dominus Salomoni: Quia non custodisti pactum meum, etc.* ». Havvi tutta l'apparenza che Dio gli abbia fatto dire queste cose dal profeta Abia. Ved. 3. *Reg.* XI. 29 e segg.

» que conchiudere che Salomone è con Dio, posciachè » Iddio non lo ha spogliato del regno temporale in con» siderazione di Davide (1) ».

Interpreti ed altri scrittori ecclesiastici i quali sostengono che Salomone si è salvato.

A questo gran numero di Padri aggiugneremo molti scrittori ecclesiastici e molti interpreti i quali hanno sostenuto che Salomone aveva fatto penitenza e si era salvato. Fra i difensori di questa opinione annoveriamo 1.° tutti gli interpreti i quali hanno detto che l' Ecclesiaste era stato scritto da Salomone come un monumento della sua penitenza: ed il numero di questi interpreti è grandissimo; 2.° il p. Pineda cita per quest' opinione s. Tomaso, libro 3, *del Governo del principe*, capo 8; Vincenzo di Beauvais nel suo *Specchio Storico*, capo 84; s. Bonaventura nella sua *Prefazione sull' Ecclesiaste*; Ugo il Cardinale, Dionigi il Certosino, la *Glossa Ordinaria*, Pietro il Mangiatore, Paolo di Burgos, Giovanni Major, Alvaro Pelagio, lib. 2 *De planctu Ecclesiæ*, cap. 45; Giacomo di Valenza, Hertolano, Martino Delrio, Giovanni Arboreo, Luigi Viraldo, Giorgio di Venezia, Genebrardo nella sua *Cronaca*, Cristoforo Santotisio, Lopesio, Chetoniense, Feuardent, ed alcuni altri; ai quali si possono aggiungere le dissertazioni di Calef, di Daleeamp, di Cristiano, di Chemnizio, di Giovanni Enrico Heiddegger, di Giovanni Rendtorf, ed Andrea Rivet, lib. 2; e l' opera di Giovanni Luigi Reimer intitolata « Salomone a due volti », *Salomon Bifrons*; Geiener e Mercero sull' Ecclesiaste, e molti altri di cui sarebbe facile il tessere un lungo catalogo. Pietro *de Natalibus* ha posto Salomone nel calendario nel primo giorno d' agosto; altri lo posero agli otto di febbraio: onde non dubitavano nè punto nè poco che egli non fosse nel numero dei santi.

Obbiezione contro questa opinione, e risposta.

L' obbiezione più solida che si formi contro il sentimento che ora abbiamo sostenuto è che non solamente Salomone cadde nell' idolatria, e vi impegnò il suo popolo col suo esempio, ed eresse statue ed altari ai falsi iddii, ma che li lasciò anche sussistere durante tutta la sua vita, onde rimasero lungo tempo dopo la sua morte, in guisa che Giosia re di Giuda, più di 350 anni dopo

(1) Ticonio, *Regola* 5.ª, t. 6 della *Biblioteca dei Padri*, ediz. di Lione.

Salomone, distrusse gli altari che questo principe aveva edificati alla destra (od al mezzogiorno) della montagna dello Scandalo (o di quella degli Ulivi), e che erano dedicati ad Astarte dea dei Sidonii (o dei Fenicii), a Chamos, dio di Moab, ed a Melchom, dio degli Ammoniti; Giosia rovesciò i loro altari, ruppe le loro statue, abbattè i boschi, e profanò tutti quei luoghi(1).

Si può rispondere a questo, 1.° che Salomone fece tutto ciò che egli potè per distruggere questi avanzi e questi monumenti di idolatria, ma che non vi potè giugnere a motivo dell' attaccamento delle sue donne e del suo popolo a questo culto superstizioso, e della debolezza del suo regno scosso dalla ribellione di Razon, di Adad e di Geroboamo. 2.° Egli distrusse verisimilmente e gli altari ed i tempii de' falsi iddii; ma rialzati furono in appresso, e s'impose loro il nome del primo fondatore, come accade spesso in simili circostanze, non dispiacendo ai principi successori di Salomone di appoggiarsi all' autorità del suo nome nello stabilimento di un culto straniero, quando ciò non fosse stato che per sottrarsi al rimprovero di novità contro le invettive dei sacerdoti ed i rimproveri dei profeti del Signore. 3.° Fors' anche Salomone si contentò di interdire il culto delle false divinità, di chiudere i tempii di esse, senza distruggerli e senza rovesciare i loro altari; ed è, come pare, nella stessa guisa che adoperarono Ezechia e gli altri re di Giuda, i quali furono pii e vissero nell' intervallo trascorso tra Salomone e Giosia; giacchè in diverso modo come mai questi tempii e questi altari si sarebbero conservati per così lunga pezza? Ovvero essi lasciarono questi monumenti senza demolirli a motivo forse della loro bellezza, della magnificenza e della squisitezza del lavoro.

Noi preferiremmo l' opinione di coloro i quali pretendono che Salomone li distruggesse, ma che fossero poscia rialzati nello stesso luogo, e ad essi si fosse imposto il suo nome: è anche assai probabile che fossero demoliti e rialzati molte volte nel volgere di tanti anni che trascorsero da

(1) 4. *Reg.* XXIII. 13: « *Excelsa quoque quæ erant in Jerusalem* (Hebr.: *a facie Jerusalem*) *ad dexteram partem montis Offensionis* (Hebr.: *montis Olivarum*), *quæ ædificaverat Salomon, etc.* ».

Salomone fino a Giosia, posciachè la Scrittura rende testimonianza a più di un re di Giuda d'aver distrutti i luoghi alti, ed abolito la idolatria nei loro Stati; il che non si può conciliare che nella supposizione che fatta abbiamo.

ARTICOLO SECONDO.

Ragioni di dubitare dell'eterna salute di Salomone.

Dopo aver veduto ciò che si dice in favor di Salomone è giusto di udire ciò che contro lui si riferisce.

Testimonianze della Scrittura contrarie a Salomone.

Il peccato di Salomone è dipinto nella Scrittura con forti colori, ed inciso per così dire con uno stile ferreo e con un bulino di diamante. « Il re Salomone (1) amò » grandemente molte donne straniere, e anche la figliuola » di Faraone, e delle donne di Moab, e di Ammon, e » dell'Idumea, e di Sidone, e del paese di Heth, na- » zioni delle quali aveva detto il Signore a' figliuoli d'I- » sraele: Voi non prenderete delle lor donne, e non da- » rete loro delle vostre, perocchè infallibilmente elleno » pervertiranno i vostri cuori per farvi seguire i loro dèi. » A tali donne adunque si unì Salomone con ardentissimo » affetto. Ed ebbe settecento mogli quasi regine, e tre- » cento concubine; e queste donne gli pervertirono il » cuore. Ed essendo egli già vecchio, fu per opera delle » donne depravato il cuore di lui fino a farlo andar dietro » a dèi stranieri; e il cuore di lui non fu sincero col » Signore Dio suo, come fu il cuore di Davide suo pa- » dre. Ma Salomone rendea culto ad Astarte dea de' Si- » donii, e a Moloch idolo degli Ammoniti. E fece Salo- » mone quello che non piaceva al Signore, e non per- » severò in seguire il Signore, come fece Davide suo » padre. Allora fu che Salomone eresse un tempio a » Chamos, idolo di Moab, sul monte che sta dirimpetto » a Gerusalemme, e a Moloch, idolo de' figliuoli di Am- » mon. E la stessa cosa fece per tutte le sue mogli stra- » niere, le quali bruciavano incensi e sacrificavano agli » dèi loro ». Perciò il Signore irritato contro di lui gli minacciò di dividerne il regno e di darlo ad uno de' suoi servi; ma in considerazione di Davide suo padre Dio non

(1) 3. *Reg.* XI. 1 *et seqq.*

volle farlo durante la vita di Salomone, ma gli suscitò sulla fine del regno alcuni nemici che ne turbarono la pace.

Ecco in qual modo la Scrittura termina la storia di Salomone. Allorquando essa parla degli altri principi, i quali dopo esser caduti nel disordine son tornati a Dio colla penitenza, non lascia mai di notarlo per cancellare lo scandalo della loro cattiva vita antecedente; e, per esempio, dopo aver detto che Manasse aveva fatto il male agli occhi del Signore, e che aveva imitato le abbominazioni dei popoli che Dio aveva sterminati innanzi Israele, aggiugne che ne' suoi travagli egli ebbe ricorso al Signore, che lo pregò, che ristabilì il suo culto nel tempio, abbattè gli idoli e gli altari ad essi consacrati, e riparò per quanto potè al male che aveva fatto in Israele: ma per riguardo a Salomone, essa descrive lungamente i suoi disordini e la sua idolatria, e non fa motto della sua conversione, il che era sì facile a farsi e non avrebbe costato al sacro scrittore che una linea di più.

Tutto ciò che si dice per rispondere a questo silenzio della Scrittura non toglie la difficoltà, perchè tutto non è fondato che sopra incerte congghietture. Forse, si dice, la sua penitenza era scritta negli annali del suo regno; forse furon demoliti gli altari de' falsi iddii; forse non ha potuto farli demolire, quantunque lo abbia comandato e voluto con tutto il suo cuore; forse quegli altari e quei tempii che esistevano ancora al tempo di Giosia, e che la Scrittura dice esser quelli che Salomone aveva costruiti, erano eretti solamente sull' area o sulle rovine di quelli che questo principe aveva innalzati. Ma fors' anche nulla avvenne di tutto ciò, e nessuno di questi *forse* ha alcuna realtà; e sempre siamo in diritto di conchiudere che la penitenza di Salomone è almeno dubbia, posciachè la Scrittura non ne dice niente; e certamente i monumenti della sua idolatria esistevano ai tempi di Giosia, poichè i libri sacri lo notano in una maniera tanto espressa.

Risposta alle induzioni che si pretendono cavare dai libri stessi di Salomone.

Che il libro dei Proverbii sia stato scritto dopo la caduta di Salomone è un fatto assai incerto e contraddetto dal maggior numero degli interpreti. Ma per riguardo al passo che s. Girolamo ed alcuni Padri greci hanno citato come favorevole all' opinione che sostiene il pen-

timento di quel monarca, possiamo assicurare che, secondo il testo ebraico, la Volgata ed i migliori interpreti, nulla esso dice che possa favorire un tal sentimento. Eccolo secondo il testo ebraico, con quel che lo precede: « Passai » pel campo di un infingardo e per la vigna di un uomo » stolto, e vidi come tutto era pieno di ortica . . . e veduta » tal cosa, la riposi nel mio cuore, e con tale esempio » imparai a ben regolarmi(1) ». Questo testo non ha certamente alcuna relazione colla penitenza di Salomone.

Se l' opinione degli interpreti e dei Padri greci e latini, che attribuiscono il libro dell' Ecclesiaste a Salomone, riavuto da' suoi traviamenti e tocco da un sincero pentimento, fosse generale e solidamente fondato, conchiuderemmo senza difficoltà in suo favore, non avendo alcun interesse ad indebolire le prove che lo favoreggiano, e desiderando al contrario di dare ad esse tutto il peso necessario per non lasciare alcun dubbio negli animi; ma bisogna confessare che su questo punto non si ha certezza di sorta alcuna. Vero è che Salomone vi parla come un uomo disingannato di tutte le vanità del mondo e di tutti gli storti ragionamenti dei libertini; ma ciò decide forse la quistione? Non ne era egli già disingannato nel tempo in cui la luce della sapienza risplendeva maggiormente nel suo cuore, e non ha egli potuto in quel tempo felice scrivere il libro di cui parliamo? Non può egli dopo quell' epoca essere caduto nel traviamento e nell' idolatria? Nessuno nega che egli non sia stato per la maggior parte della sua vita il principe più saggio e più illuminato, e che poscia non sia caduto nei più gravi eccessi di traviamento e di follia. Si tratta di sapere se dopo la sua caduta egli se ne sia ritirato, e quest' è ciò che negano valenti personaggi.

Risposta alle tradizioni dei rabbini.

Le tradizioni dei rabbini, copiate e seguite da alcuni autori cristiani, non sono nè antiche nè solide nè verisimili. Non è se non dopo la venuta di Gesù Cristo che i Giudei s' avvisarono di voler fare di Salomone il lor Messia, e di scusare la sua idolatria. L' autore dell' Ecclesiastico, che si era proposto di lodare i più illustri personaggi della sua nazione, dopo aver detto ciò che ha potuto di più

(1) *Prov.* XXII. 30-32: « *Quod cum vidissem, posui in corde meo, et exemplo didici disciplinam* » (Hebr.: « *Et aspexi ego, posui cor meum; vidi, accepi eruditionem* »).

glorioso alla memoria di Salomone, così conchiude: « Di » poi ti soggettasti alle donne e avesti chi ebbe dominio » sopra di te. E contaminasti la tua gloria e profanasti la » tua stirpe, tirando addosso a' tuoi figliuoli la vendetta, » e andando tanto avanti la tua stoltezza, che in due parti » facesti dividere il regno, e da Ephraim cominciò un » reame di ribelli. Ma Dio non manderà da parte la sua » misericordia e non guasterà nè distruggerà le opere sue, » e non ischianterà dalle radici i nipoti del suo eletto, e » non esterminerà la stirpe di lui che amò il Signore. Ed » egli ha lasciate delle reliquie a Giacobbe e a Davide » della sua stirpe. E Salomone riposò co' padri suoi(1) ». Così termina l' elogio di Salomone. Se questo principe avesse fatto penitenza, come si pretende, Gesù figliuolo di Sirach avrebbe forse dimenticato di dirlo in questo luogo?

Testimonianze dei Padri ed altri autori ecclesiastici contrarie a Salomone.

Veniamo alle testimonianze dei Padri che furono contrarie a Salomone. Si può mettere alla loro testa Tertulliano, il quale, quantunque interessato a sostenere contro i Marcioniti che questo principe erasi salvato, pure non parla mai nè della sua penitenza nè della sua eterna salute, quantunque facesse menzione soventi volte de' suoi peccati e della sua caduta. Dice in un luogo(2) che egli ha perduta tutta la sua gloria, essendo stato strascinato nell' idolatria dall' amor delle donne. Altrove afferma che Salomone non fu rigettato da Dio se non dopo che si impegnò in nozze vietate dalla legge, e nella idolatria dei Moabiti e dei Sidonii: *Rejicitur Salomon, sed jam a mulieribus alienis possessus, et idolis Moabitarum et Sidoniorum mancipatus*(3). Lo mette in certa qual maniera a confronto con Saule, che fu riprovato da Dio a motivo della sua disobbedienza.

S. Cipriano(4), dopo aver mostrato che non è il principio del bene, ma la fine che è coronata da Dio, aggiugne: Saule e Salomone e molti altri hanno potuto conservare la grazia di Dio finchè camminarono nelle vie del Signore, ma tostochè abbandonarono la sua legge, la grazia bentosto li lasciò: *Quamdiu in viis Domini ambu-*

(1) *Eccl.* XLVII. 21 *et seqq.* Græc.: « *Inclinasti femora tua, etc. .... inducere iracundiam ad liberos tuos et pœnam super stultitia tua, fieri imperium bipartitum, et ex Ephraim imperare regnum inobediens. Deus autem, etc.* ». — (2) *Contra Marcion.*, *l.* V, *c.* 9. — (3) *Idem ibid. l.* II, *c.* 22. — (4) *Lett.* VI *ad Rogatian.*

laverunt, datam sibi gratiam tenere potuerunt, recedente ab eis disciplina dominica recessit et gratia (1). In un altro luogo egli fa uso dello stesso ragionamento, e mostra che i confessori di Gesù Cristo non essendo nè più graditi a Dio nè più grandi nè migliori di Salomone, non dovevano sperare di essere più di lui fermi nella grazia; e che siccome questo principe decadde dal suo primiero stato, e fu spogliato della grazia e della corona dachè abbandonò il Signore, così i confessori possono essere spogliati di ciò che forma la loro gloria se cessano di essere fedeli alla grazia: *Scriptum est, « Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam », quod utique Dominus non minaretur auferri posse coronam justitiæ, nisi quia, recedente justitia, recedat necesse est corona.*

S. Giovanni Grisostomo non ha sempre parlato in egual modo sulla eterna salute di Salomone; od almeno troviamo nelle opere che portano il suo nome sentimenti assai diversi intorno a lui, sia che queste opere non gli appartengano, sia che, riguardando questa materia come problematica, egli abbia creduto di poter trattarla ora sotto un punto di vista ed ora sotto un altro, secondo che l'argomento ed il bisogno de' suoi uditori lo richiedevano. Abbiamo sopra veduto ciò che egli ha detto in favore di questo principe; ecco ciò che dice contro di lui: « Chi » fu più scellerato di Manasse? eppure colla sua penitenza » ha meritato che Dio lo ricevesse nella sua grazia. Dio » dice che si pente d'avere scelto Saule: e perchè ciò? » Perchè questo re non ebbe ricorso alla penitenza. Chi fu » più saggio di Salomone? ma perchè ha trascurato di far » penitenza ha perduto la grazia (2) ». In altri luoghi (3) dice che Salomone è caduto nell'abisso della malizia, ed ha meritato mille morti, avendo perduto la grazia, perchè non ebbe ricorso alla penitenza. Teodoreto (4) paragona questo principe a Saule ed ai Giudei, che furono riprovati da Dio. S. Basilio, nella sua Epistola a Chilone, lo mette a confronto con Giesi e con Giuda il traditore.

S. Agostino è quello fra i Padri che ha ragionato di più sulla salute eterna di Salomone, e che dopo avere

(1) *S. Cypr.*, *de Unitate Ecclesiæ.* — (2) *Serm. de Pœnitentia.* — (3) *Homil.* 40, 66 *et* 88 *ad pop. Antioch.* — (4) *Super cap.* XI *Ep. ad Romanos.*

ben bene esaminato questa materia, si mostrò men persuaso di tutti della sua predestinazione. Scrivendo contro Fausto dice che quel principe era ancor più biasimato dalla testimonianza fedele ed infallibile della Scrittura, che dai discorsi insolenti ed oltraggiosi di Fausto, posciachè i libri sacri ci insegnano che l' amor delle donne non solo lo gittò nell' idolatria, ma ve lo sommerse: *Inde ad profundum idololatriæ lapsus atque demersus* (1). Altrove egli si esprime in questi termini: « Che dirò io di Salomone, che la sacra Scrittura condanna con forti parole senza far menzione alcuna nè della sua penitenza nè del perdono che ha ricevuto da Dio? Nè veggo che cosa possa significare una caduta sì fatale nel senso allegorico, se non è l' alleanza contratta da Gesù Cristo coi Gentili; ma bisognerebbe, per sostener questa opinione, che quelle donne idolatre sposate da Salomone si fossero convertite al Signore, mentre esse al contrario pervertirono questo principe, e lo impegnarono nel culto idolatrico delle false divinità. Crederci dunque, aggiugne egli, crederci piuttosto che i due stati del bene o del male, in cui egli si trovò durante la sua vita, segnino la vicenda che si scorge nella Chiesa, ove sono buoni e cattivi: i buoni vengono significati dal suo stato primiero di rettitudine e di sapienza, ed i cattivi dalla sua caduta e dalla sua idolatria (2) ». Questo passo si trova con uguali parole in s. Isidoro di Siviglia (3), ed è citato sotto il suo nome da Rabano Mauro (4). Ma altri l' attribuiscono a Beda; ed il trattato in cui si trova è pure stampato fra le sue opere.

S. Agostino (5), paragonando la condotta di Davide dopo la sua caduta con quella di Salomone dopo la sua idolatria, ne fa notare la differenza in ciò che Davide non fece per così dire che passar come uno straniero, mentre Salomone rimase, soggiornò, intorpidì nella sua colpa (*in filio Salomone non quasi hospes transitum habuit, sed regnum ista libido possedit*); e fu come suddito e servo sotto il dominio di quell' imperiosa ed infame passione. — Nulla è più luminoso dei principii di questo principe,

(1) *Contra Faustum l.* XXII, *c.* 81. — (2) *Ibid. c.* 88. Paragonate il comentario sul libro dei Re sotto il nome di s. Eucherio, t. 16 della *Biblioteca dei Padri, p.* 992, *ed. di Lione.* — (3) *Quæst. in lib.* 3. *Reg.*, c. VI. — (4) *In lib.* 3. *Reg. c.* XI. — (5) *De Doctr. Christ. l.* III, *c.* 21.

dice egli altrove, e nulla più triste della sua caduta (1). Lo Spirito Santo si è servito di questo principe per dare ai popoli una infinità di eccellenti precetti e di consigli salutari; ma la Scrittura non tralasciò di notare ed il suo amore disordinato per le donne, e la sua idolatria, e l'abbandono di Dio, in cui cadde (*ipse Salomon mulierum amator fuit, et reprobatus est a Deo* (2)), affinchè si comprendesse che ciò che egli aveva detto di bene era un dono di Dio, e che il suo peccato non veniva che da lui (*ut quidquid boni per Salomonem dictum est Deo tribueretur, peccatum autem hominis homini*). Questo santo dottore non credeva adunque che la qualità di profeta e d'autore inspirato fosse una ragione decisiva per istabilire la predestinazione di Salomone.

Beda il Venerabile e Rabano Mauro hanno adottato il sentimento di s. Agostino nel riportarlo, come noi lo abbiamo già detto; e Beda lo appoggia in un altro luogo, allorchè, spiegando quel passo del quarto libro dei Re ove si dice che « Giosia profanò i luoghi eccelsi in Gerusalemme edificati da Salomone in onor degli idoli » (3), osserva che questo passo mostra abbastanza che Salomone non si pentì mai bene del suo peccato, posciachè non distrusse quei monumenti del suo delitto, che era lo scandalo di tutto Israele: *Ubi hoc palam ostenditur (quod utinam non ostenderetur!), quia videlicet Salomon de admisso idololatriæ scelere numquam perfecte pœnituit; nam si fructus pœnitentiæ dignos faceret, satageret ante omnia ut idola quæ ædificaverat de civitate sacra tollerentur.* Si trovano le stesse parole in Rabano Mauro ed in Angelomo, che sono posteriori a Beda, e nel Comentario stampato sotto il nome di s. Eucherio nel tomo VI della Biblioteca dei Padri, pag. 1012, colonna 2.

Origene e s. Gregorio il Grande parlano spesso di Salomone e del suo peccato, ma non dicono nulla del suo ritorno a Dio, della sua penitenza e del suo salvamento, il che dà luogo a pensare che non lo credessero nel numero dei predestinati. S. Gregorio stesso sembra assicurare che non si rialzasse mai quando dice che fu rovesciato da cima a fondo, che la sapienza abbandonò interamente il suo

(1) *De Civit. Dei l.* XVII, c. 20. — (2) *In Psal.* CXXVI. — (3) 4. *Reg.* XXIII. 13.

cuore, perchè non era andato soggetto ad alcuna traversia in questa vita: *Concessa sapientia funditus cor deseruit, quod nulla vel minima tribulationis disciplina custodivit* (1). Altrove (2) egli mette' Salomone col ricco malvagio, con que' di Sodoma, e deduce la sua dannazione da ciò che non ricevette la sapienza se non di notte ed in sogno. Non esaminiamo qui il valore del suo ragionamento, ma le parole della sua conclusione, che è fondata su quel che la storia ci insegna dell' idolatria e degli altri peccati di Salomone.

S. Prospero, o l' autor del *Libro delle Predizioni e delle Promesse* (3), che si cita sotto il suo nome, dice formalmente che essendo Salomone caduto nella fornicazione corporea e spirituale, fu abbandonato da Dio, e morì di una morte infelice (*in senio fornicatus mente et corpore, Domino ipsum deserente, male obiit*), lasciando a tutta la posterità un esempio terribile del pericolo che accompagna le prosperità di questa vita. Pascasio (4), diacono della chiesa romana, dice parimente che Salomone fu condannato per la sua idolatria, e che invece di essere un testimonio fedele nel cielo, è un falso testimonio sulla terra.

Filippo, abate di Buona Speranza, dell' ordine dei Premonstratesi e contemporaneo di S. Bernardo, in un lungo trattato da lui scritto sulla dannazione di Salomone, dopo aver riferito tutti i passi della Scrittura e dei Padri che aveva potuto raccogliere su questa materia, conchiude col non credere che un lettor prudente debba resistere all' autorità di s. Agostino, di Pascasio, di s. Gregorio, di Beda, di s. Fulgenzio, di s. Isidoro, di Angelomo e di Rabano, tanto più che essi non si allontanano dal testo della Scrittura, e che al contrario vi sono assai conformi; giacchè, aggiugne egli, e chi sarà così sprovveduto di ragione, od avrà lo spirito così mal formato da credere che quei grandi uomini abbiano così parlato di Salomone per gelosia della sua gloria e dell' eterna sua salute, o che per ignoranza del vero senso delle Scritture sieno caduti in errore parlando di questo principe?

Si citano a favore della stessa opinione molti altri au-

(1) *Cura Pastoral.*, 3 *part.*, *cap.* 26 *prope finem.* — (2) *Moral. in Job*, *l.* 11, *c.* 2. — (3) *Part.* 2, *cap.* 27. — (4) *Apud Philipp. abat. Bonæ-Spei*, *t.* 8 *Biblioth. Patr.*

tori: Sozomeno[1], lo scrittore della *Glossa Ordinaria*[2], Adone nella sua *Cronaca*, Nicolò da Lyra sui Proverbii[3]; Tostato[4], che quantunque non si dichiarasse assolutamente contro la salute di Salomone, pure non lascia di dire potersi con certezza assicurare che Salomone non ha fatto penitenza; Giovanni da Capistrano[5], Giovanni Cognato[6], Martino di Camprè[7], Andrea Vega[8], Bellarmino[9], Pererio[10], Maldonato[11], Gerson[12] ed alcuni altri, la cui principale ragione si è che il peccato di Salomone è certissimo, e la sua penitenza incertissima. Il suo peccato è sicuramente nel numero di quelli che meritano la dannazione eterna: onde sembra doversi conchiudere su ciò che è certo, ed abbandonare ogni incerta conclusione.

Conclusione di questa dissertazione.

Ma seguendo le regole del retto ragionare, la conseguenza non dee mai essere più estesa delle proposizioni da cui si cava; ed è una massima di logica che la conclusione deve essere identica col suo principio. Che si conchiuda che Salomone ha commesso peccati che danno la morte all'anima; sia pure: anzi è un punto incontestabile; ma se si vuole inferirne che egli sia dannato, noi negheremo questa conseguenza, perchè si può essere rialzato dalla sua caduta colla penitenza. — Ma, si dirà, la Scrittura non ne dice nulla. — È vero, ma non dice il contrario. Bisogna dunque attenersi a ciò, e conchiudere che, essendo incerta la penitenza di Salomone, la sua salute, a nostro riguardo, è essa pure dubbiosa.

Essendo così divise le testimonianze dei Padri e degli autori ecclesiastici, come noi abbiamo veduto, e non avendo nessun di loro prodotto alcuna ragione decisiva nè pro nè contro la eterna salute di questo principe, si può, senza mancare al rispetto dovuto agli uni ed agli altri, pigliare una via di mezzo tra coloro che condannano, e quelli che salvano Salomone, dicendo che la sua salute è un problema assai istruttivo ed attissimo ad umiliarci sotto la possente mano di Dio: giacchè se un uomo così

(1) *Hist. Eccles.*, *in init.* — (2) *Glos.*, *Hist. Isac.* II. — (3) *In c.* XXX, ℣. 11. — (4) *Quæst.* 13 *in* 2 *Reg.* VII. — (5) *De Auctor. Papæ.* — (6) *De Prosperit. et Exitio Salomonis*, c. 18. — (7) *Cantaprat.*, *l.* X. *Hyperbol. Reg.* 23. — (8) *In Concil. Trident.* c. 2. — (9) *De Verbo Dei*, *l.* 1, c. 6. — (10) *In Ep. ad Rom.*, VIII. — (11) *In cap.* II *Matth.* n. 8. — (12) *Serm. contra Remant. de Rosa*, *part.* 4.

privilegiato da Dio, così ricolmo de' suoi favori ha potuto cadere in un abisso di peccati sì acconci a far dubitare della sua predestinazione e della sua eterna salute; che cosa non abbiamo noi a temere, noi che siamo sì lontani da' suoi lumi, dalla sua sapienza, dalla virtù e dalla pietà de' suoi primi anni? *Per la qual cosa chi si crede di stare in piedi, badi di non cadere* (1).

Del resto il partito che noi prendiamo in questa disputa è quello che hanno seguito la maggior parte dei Padri: giacchè molti di quelli che abbiam nominati non osano condannare formalmente Salomone, e si contentano di deplorare la sua caduta e l'incertezza della sua penitenza. Si può anche citare per la nostra opinione Ugo da s. Vittore (2), l'abate Ruperto (3), s. Antonino (4), Pamelio (5), Feuardent (6), Barradio (7), Dionigi il certosino (8), Tostato, Giansenio sui Proverbii (9), Pineda, Sorin, Sanzio, il p. Alessandro domenicano, e molti altri.

(1) 1. *Cor.* x, 12: « *Qui se existimat stare, videat ne cadat* ». — (2) *Homil.* 5 *in Ecclesiaste.* — (3) *De Operib. Trinit. l.* III, *c.* 32. — (4) *Part.* 1, *tit.* 3, *cap.* 2. — (5) *Super Tertull.*, *l.* II *Contra Marcion.* — (6) *Diatrib. de Salute Salomonis.* — (7) *Concion.*, *lib.* V. — (8) *In* 2 *Reg.* VII. — (9) *Cap.* XXX.

DISSERTAZIONE

SULLA

PREGHIERA FATTA DA NAAMAN AD ELISEO

CIRCA L'ATTO DI PROSTRARSI
SOSTENENDO IL BRACCIO DEL RE SUO SIGNORE
NEL TEMPIO DI REMMONE.

Discrepanza d'opinione tra il p. Calmet e il p. de Carrières intorno alla preghiera di Naaman. Divisione di questa dissertazione in due parti.

La preghiera fatta da Naaman ad Eliseo divide gl' interpreti; e intorno a questo punto i due comentatori di cui riuniamo il lavoro, vale a dire il p. Calmet e il p. de Carrières, discordano di sentimento. Il p. de Carrières seguì nella sua parafrasi l' opinione comune, dalla quale il p. Calmet si discosta, elevando contro la medesima molte difficoltà nella sua dissertazione intorno a questo argomento. Il sentimento comune, adottato dal p. de Carrières, vuole che l' oggetto della preghiera di Naaman sia quello di chiedere che Iddio gli perdoni, cioè non gl' imputi a delitto l' atto di prosternarsi nel tempio di Remmone sostenendo il braccio del re suo signore, senza però adorare l' idolo che il principe adora. Il p. Calmet e alcuni altri pretendono che l' oggetto della preghiera di Naaman sia quello di chiedere che Iddio gli perdoni, vale a dire lo assolva dal delitto dell' atto mediante il quale si è prosternato nel tempio di Remmone sostenendo il braccio del re suo signore e adorando l' idolo che il suo principe adorava. Noi abbiamo esaminato le ragioni addotte da ambedue le parti, e benchè l' opinione comune, seguita dal p. de Carrières, ci sia sembrata preferibile, non abbiamo voluto privare il pubblico d' uno scritto che sarà sempre, se non altro, un rispettabile monumento della

religione e della pietà del p. Calmet. Bensì abbiamo creduto che ci potesse esser permesso di aggingnere a questo scritto alcune riflessioni che avranno per iscopo di esporre le difficoltà che c'impediscono di abbracciare il sentimento di questo interprete, e preferir ci fanno l'opinione comune adottata da p. de Carrières. Questa dissertazione adunque sarà divisa in due parti: la prima conterrà la dissertazione del p. Calmet, e la seconda la giustificazione del p. de Carrières. Noi abbiamo la soddisfazione di vedere che il dotto p. Houbigant seguì il sentimento del quale noi prendiamo qui la difesa, ed ha espressamente impugnato quello del p. Calmet (1), del quale noi diamo qui la dissertazione.

PARTE PRIMA.

Dissertazione del p. Calmet.

Testo che contiene la preghiera di Naaman. Difficoltà che il p. Calmet forma su detto testo.

Naaman, generale delle armi del re siro, essendo stato miracolosamente sanato dalla lebbra bagnandosi nel Giordano, secondo gli ordini di Eliseo, andò a trovare il profeta, gli presentò gran doni, e pregollo di dargli due muli carichi della terra di quel paese; « perocchè » (sogginnse) il tuo servo non offrirà più olocausti e vittime a déi stranieri, ma solo al Signore. *La sola cosa » della quale pregherai tu il Signore pel tuo servo, si è » che quando il mio padrone entrerà nel tempio di Remmon per fare adorazione, appoggiandosi sulla mia mano, » se io adoro nel tempio di Remmon, mentre egli adora » nel luogo stesso, il Signore perdoni a me tuo servo » tal cosa. E quegli* (Eliseo) *disse a lui: Va in pace* (2).

La sola lettura di questo testo offende a prima fronte e scandalizza le anime deboli. Che fervore e che fede, dicon essi, di un novello convertito! Nel tempo stesso ch' ei si protesta di non volere offerir più incensi se non

(1) Il prenome del p. Calmet è *Agostino*; ed è per un errore di cui sarebbe assai difficile di giustificarsi che il p. Houbigant lo chiama *Edmondo*, e per abbreviazione *Edm.*, nella sua nota sopra questo testo ed in tutto il resto della sua Bibbia. — (2) 4. *Reg.* v. 17 *et seqq.*: « *Hoc autem solum est de quo depreceris Dominum pro servo tuo, quando ingredietur Dominus meus templum Remmon ut adoret, et illo innitente super manum meam si adoravero in templo Remmon, adorante eo in eodem loco, ut ignoscat mihi Dominus servo tuo pro hac re* ».

al Signore, chiede licenza di adorare un dio straniero! E qual molle condescendenza di Eliseo in consentire a tale empietà, e dopo siffatta proposizione lasciar andare in pace Naaman! Se il delitto di quei che cagionano scandalo è tanto grande che si pone al di sopra degli omicidii, che non dovrà pensarsi dell' operato di Naaman che lo cagiona, e di quello di Eliseo che lo autorizza e l' approva? Se il Figlio di Dio protesta che si vergognerà di coloro che avranno avuto rossore di confessare il suo nome, e che rinegherà chi l' avrà rinegato avanti gli uomini [1], che dovranno aspettarsi il profeta ed il proselito? Quando anche si conceda che Naaman adorò semplicemente nell' esterno e che simulò i suoi sentimenti, può dirsi senza empietà che l' equivoco e la restrizione sieno leciti, massime in una materia di tanto rilievo? Se il delitto dei delitti è la idolatria, e se la ipocrisia viene abborrita da Dio, qual concetto dovrassi avere di Naaman e d' Eliseo? imperocchè finalmente o Naaman credeva di far male adorando Remmone, o credeva di fare una cosa permessa, o indifferente; se la credeva permessa o indifferente, perchè dimandare ad Eliseo di pregar Dio a perdonargliela? se la credeva malvagia e idolatrica, perchè chiede di farla, e perchè mai Eliseo gliela permette? Vuole l' Apostolo che i fedeli si astengano non solo da qualsivoglia male, ma eziandio da *tutto ciò che ne ha l' apparenza* [2]; e questa obbligazione comprende tanto l' Ebreo quanto il Cristiano. Contuttociò nè Naaman nè Eliseo vi riflettono: l' uno adora, o fa vista d' adorar l' idolo, e l' altro lo autorizza, o almeno lo dissimula e non l' impedisce. È per avventura lecito di tenere da due parti, e unire il culto di Belial a quello del Signore? Naaman non avrebbe egli dovuto soffrir la perdita di tutti i suoi averi e d' ogni sua carica piuttosto che esporsi nuovamente a comparire in atto di supplicante dinanzi ad un idolo, quando non vi fosse stato che il solo pericolo di scandalizzare i deboli, e quando nel suo cuore non avesse avuto che disistima e abborrimento per le superstizioni del paganesimo? Allorchè il suo sovrano l' avesse voluto costringere a culto sì em-

(1) *Matth.* x. 33; *Luc.* ix. 26. — (2) 1. *Thessal.* v. 22: « *Ab omni specie mala abstinete vos* ».

pio, non sarebbe stato a lui glorioso il resistergli, e dare anzi la vita che abbandonarsi a così vile e sacrilega compiacenza? — Ecco a un dipresso ciò che vien detto contro la condotta d'Eliseo e di Naaman.

Ma la maggior parte degli antichi e moderni imprendono a giustificare sì l'uno che l'altro del delitto d'idolatria e di simulazione. I mezzi scelti per sostenere la loro innocenza sono molto diversi, ma tutti tendono al medesimo fine, che è il discolpare ambedue, o almeno uno di loro, che è Eliseo. Quei che giustificar vogliono il profeta, giudicano di poter abbandonare Naaman, non anche bene istruito degli obblighi della vera religione, e come imbevuto di quella falsa idea che possano mascherarsi e nascondersi i proprii veri sentimenti in materia di religione in quel modo che si usa trattando cogli uomini: eglino non convengono che Eliseo permettesse a Naamano ciò di che addimandavagli licenza, nè che il profeta approvasse il suo modo d'operare; dicendogli semplicemente: *Va in pace,* come se detto gli avesse: Va, non pensar più a Remmone nè al suo culto, ma bada a servir bene in pace il Signore; prego Iddio di non permettere che tu ricada mai più nella pristina tua idolatria.

Maniere diverse di sciogliere queste difficoltà.

Fa di mestieri confessare che la risposta d'Eliseo non è espressa circa il premettergli d'adorare Remmone; ma è malagevole d'intenderla in altro senso, e bisogna certamente dar la tortura al testo per fargli significare ciò che si dice. Ma quando Eliseo non avesse conceduto a Naaman di portarsi nel tempio ad adorare col re suo signore il falso dio Remmone, doveva egli lasciare il novello convertito nell'errore in cui si suppone? doveva dissimulare in somigliante occasione? Ov'era la sua carità, ove il suo zelo? Non imitava egli la simulazione del proselito, e non rendevasene l'approvatore e il complice rispondendogli in forma oscura ed equivoca, presa infallantemente da Naaman per una confermazione e una licenza, in quella guisa che l'hanno presa quasi tutti coloro che sino a qui lessero il passo che or ventiliamo?

Accordano i rabbini (1) che qualsiasi adorazione e qualsivoglia culto esteriore renduto agl'idoli è assolutamente

(1) Maimonide. Ved. anche Grozio sul passo in quistione; e Seldeno, *de Jure Nat. et Gent., l.* II, *c.* II.

vietato ai veri Ebrei; ma siccome Naaman non era Ebreo, ma solamente proselito, pretendono che non fosse obbligato d' astenersi da tal culto esteriore nè in pubblico nè in privato, salvo che nella terra d' Israele e tra gli Israeliti: quindi Eliseo potè, secondo i dottori ebrei, permettere a Naaman d' adorare senza scrupolo con pubblico culto il dio del re di Siria. Tornerebbe invero molto difficile a costoro l' addurre buone prove per tal sentimento tratte dalle divine Scritture; la idolatria e l' ipocrisia vi sono troppo evidentemente condannate, e per altra parte ciò che vogliono approvare è troppo contrario al diritto naturale e al lume della ragione. Trasferire alla creatura il culto unicamente al Creatore dovuto, in qualunque modo facciasi, è sempre delitto ed ingiustizia; ma un molto maggiore eccesso è ancora qualor si faccia contro la propria coscienza, dopo aver conosciuto e confessato il vero Dio, e dopo aver promesso di non impiegar mai più sacrificii e incensi se non per lui.

Un critico celebre e dotto, Bochart (1), pretende che Naaman non chiegga punto ad Eliseo d' ottenergli il perdono se costretto venisse ad adorare Remmone; ma che supplica il profeta d' interporsi appresso Iddio affine di chiedergli perdono d' aver altre fiate adorato quell' idolo. Il testo ebreo può benissimo prendersi in questo senso: « Si degni il Signore condonare al vostro servo questa » azione. Quando il mio sovrano portavasi nel tempio di » Remmone per adorarlo stava appoggiato alla mia mano, » ed io adorai nel tempio di Remmone; perdoni il Si- » gnore al vostro servo quest' atto mediante il quale adorai » nel tempio di Remmone (2) ». Egli è certo che l' ebreo può intendersi del passato, con che si ha un senso assai preferibile: sembra in vero assai più naturale di chiedere a Dio perdono d' un' azione commessa che d' una

(1) Dissert. sopra questo passo, t. 1 delle sue *Opere*, p. 892. Leida, 1692.

— (2) לדבר הזה יסלח יהוה לעבדך בבוא אדני בית־רמון להשתחות שמה והוא נשען על־ידי והשתחויתי בית־רמון בהשתחויתי בית־רמון יסלח נא יהוה לעבדך בדבר הזה : . . . .

De hac re ignoscat Dominus servo tuo: in ingrediendo domino meo domum Remmon ad adorandum ibi, et ipse innitens super manum meam, et ADORAVI *in domo Remmon; in adoratione mea* (o *ejus*) *in domo Remmon, ignoscat Dominus servo tuo in hac re.* Il caldeo porge la stessa lezione.

colpa da commettersi, non riferendosi il pentimento se non che al passato; dimandar perdono d'un fallo che si ha risoluzione di commettere, contiene un ostacolo invincibile allo stesso perdono, ed è una specie di contraddizione in materia di morale. Ma qui l'incongruità apparisce maggiore, perchè Naaman dichiara di rinunziare alla idolatria e di non voler più adorare che il Signore, e non pertanto si vuole ch'ei confessi d'esser pronto a ricadere nello stesso delitto, e che a Dio ne domandi anticipato perdono.

Soluzione la più comune, e maniera la più consueta di giustificare Naaman ed Eliseo.

Ecco la maniera più consueta di giustificare in questa congiuntura Naaman ed Eliseo. Tutti convengono in questo principio, che sia lecito di prestare nel tempio alle persone costituite in dignità e ai nostri superiori gli stessi rispetti e i medesimi uffizii che siamo tenuti di render loro altrove, quando il dovere e la religione lo possono permettere. Così Naaman poteva accompagnare il re nel tempio di Remmone, stendergli il braccio acciò si appoggiasse, innoltrarsi, fermarsi, inchinarsi con esso lui qualora era in piacimento del principe il far simili movimenti; questa inclinazione, questo prostramento, questo ingresso nel tempio non si facevano a riguardo dell' idolo nè in sua considerazione, ma era un ufficio puramente civile che il ministro rendeva al suo sovrano(1).

Diceva Tertulliano in un caso quasi simile, parlando de' Cristiani che avevano impieghi i quali obbligavangli a intervenire alle cerimonie dei Pagani: non è all' idolo, ma all' uomo che noi rendiamo questi uffizii; *Licebit adesse in quibusdam, quæ nos homini, non idolo, officiosos habent* (2). « Se io venissi chiamato al sacerdozio, o al sacrificio, soggiugne, certo non v' andrei, perchè questi sono atti diretti precisamente all' idolo; ma se qualche altro motivo mi obbligasse verso la persona del sacrificatore, vi assisterei come semplice spettatore del sacrifizio. Altrimenti come potrebbero fare gli schiavi, o i liberti, o gli uffiziali fedeli, allora quando i loro signori, o i loro patroni, o i presidenti sacrificano? Noi adunque possiamo render servigio ai potentati e ai magistrati, nel modo stesso che

(1) *Vide Lyr., Sanct., Menoch., Vatab., Serar., Cajet., Natal., Alex., Hist. Veter. Test., t. 2, dissert. 7.* — (2) *De Idolol., l. 1, c. 16 et 17.*

alcuni patriarchi e antichi profeti, i quali servirono, finchè vissero, degli idolatri; come Daniele alla corte di Babilonia, e Giuseppe a quella d' Egitto.

Consistendo l' adorazione in un atto della volontà, che riconosce il supremo dominio di Dio e a lui rende i suoi omaggi, può affermarsi che Naaman non adorò mai Remmone dachè ebbe si precisamente dichiarato ad Eliseo che rinunziava al suo culto, ed abbracciava quello del Dio d' Israele. Il suo adorare e il suo inchinarsi erano un atto puramente esterno, senza veruno di quei sentimenti interni che fanno l' essenza del culto di latria: il movimento estrinseco del corpo non è nulla in se stesso, e solamente il cuore lo rende meritorio, o colpevole. Eliseo non era capace di permettere nè tampoco di tollerare e dissimulare un culto sacrilego e incompatibile con quello del vero Iddio. Crede altresì Teodoreto (1) che Naaman adorasse il vero Iddio nel tempo medesimo che mostrava di prostrarsi avanti Remmone; sentimento però che potrebbe dare occasione a facilissimo abuso in ordine alle conseguenze che se ne potrebbero trarre, dicendo che può offerirsi l' incenso agl' idoli e si può prostrarsi alla loro presenza dirigendone a Dio l' intenzione, che è il solo e legittimo oggetto del nostro culto; ma sarebbe ingiusto d' attribuire a questo Padre una conseguenza tanto perniciosa e sì empia.

Inconvenienti che il p. Calmet trova in questa soluzione.

L' opinione testè proposta, le cui prove sembrano sì plausibili, non è pertanto senza difficoltà. Imperocchè, 1.° quale scandalo non dava Naaman a coloro che l' aveano udito protestare che non avrebbe adorato mai più altro Dio se non il vero Dio d' Israele, allorchè miravanlo prostrato con un re idolatra appiè di Remmone? 2.° A che voler giustificare un' azione che il generale medesimo riconosce per cattiva, e di cui chiede il perdono? 3.° Se vien proibito d' assistere a un sacrificio in qualità di ministro, se è delitto il prestarvi consiglio, concorrervi col dispendio, impiegarvi il ministerio, come dice Tertulliano nel luogo di già citato (*Ad sacer-*

(1) *Theodoret., quæst.* 19 *in* 4. *Reg.* « Ἀνάγκη μὲ (φησὶ ὁ Νααμαν) συνεισιέναι τῷ βασιλεῖ τὸν ψευδώνυμον θεὸν προσκυνεῖν βουλομένῳ, ἀλλὰ εἰσιὼν ἐγὼ τὸν ἀληθινὸν προσκυνήσω θεόν »· Un' antica versione greca leggeva d' una maniera conforme al senso di Teodoreto: Καὶ προσκυνήσω ἅμα αὐτῷ κυρίῳ τῷ Θεῷ.

dotium et sacrificium vocatus non ibo, proprium enim idoli officium est, etc.), quale atto più proprio, più essenziale alla idolatria quanto l'adorare e l'inchinarsi dinanzi a un idolo? Nondimeno Naaman v'assiste col suo padrone, gli stende la mano, s'inchina con esso lui, e opera nell'esterno tutto ciò che il principe fa alla presenza di Remmone. Chi porge il vino al sacrificatore, chi risponde nelle cerimonie de' Pagani, partecipa alla idolatria, secondo il menzionato autore: *Si merum quis sacrificanti tradiderit, si verbo aliquo sacrificio necessario adjuverit, minister habebitur idololatriæ.* Se così è, che potrà giudicarsi di Naaman?

Indarno rispondesi che il generale avea abbastanza dichiarato il suo zelo pel culto del Signore: la sua esterna adorazione non poteva scandalizzare alcuno, essendo ormai, per quanto dicesi, tutti persuasi ch'ei non riconosceva più gl'idoli, e che operava per pura convenienza affine di soddisfare ai doveri del suo impiego, che l'obbligavano ad accompagnare e servire il sovrano. — « Erano tutti persuasi ch'ei non riconosceva più gl'idoli ». Ma questa medesima persuasione appunto de' popoli è quella che doveva stimolarlo a pesare ogni opera sua. — « La sua esterna adorazione non poteva scandalizzare alcuno, perciocchè avea abbastanza dichiarato il suo zelo pel culto del Signore ». Egli è appunto perchè s'era dichiarato, che questa esterna adorazione poteva scandalizzare: giacchè, se non fosse stato conosciuto che quale adoratore degl'idoli, chi mai avrebbe potuto scandalizzarsi di vedere un idolatra prostrato davanti un idolo? Ma il veder prostrato innanzi al medesimo un uomo conosciuto qual adoratore del vero Dio, questo sì che poteva promuovere lo scandalo. — « Egli operava, dicesi, per pura convenienza affine di soddisfare ai doveri del suo impiego ». Ma se i tre giovani Ebrei nella corte di Nabuceo, se il santo vecchio Eleazaro alla vista degli ufiziali del re Antioco, se s. Paolo tra i Pagani avessero voluto seguitare l'esempio di Naaman, non si sarebbero trovati esposti alla persecuzione: i tre giovani Ebrei si sarebbero prostrati all'udire il suono degli strumenti, non già per adorare la statua, ma per rendere un'ubbidienza civile ai regi comandi; Eleazaro non avrebbe avuto difficoltà in gu-

stare d' una carne pura, con dire ai persecutori che essa non diveniva contaminata perchè se ne faceva sacrificio agli idoli; e s. Paolo, senza far caso dell' idolo, che è un nulla, nè dello scandalo dei deboli, avrebbe mangiato con piena libertà delle carni immolate, anche quando ne fosse stato anteeedentemente avvertito. Ma al contrario s. Paolo dichiara, che se ciò ch' ei mangia scandalizza il suo fratello, piuttosto non mangerà mai carne che scandalizzare il suo fratello (1); Eleazaro ama meglio morire che dare a' suoi fratelli un esempio capace di sedurli (2); i tre giovani Ebrei preferiscono d' esser gettati nella fornace ardente anzichè prosternarsi davanti la statua del principe (3).

Finalmente se noi giustifichiamo il procedere di Naaman e d' Eliseo nel senso che vogliono quelli di cui esaminiamo l' opinione, io non veggo in qual modo potremo condannar coloro che s' espongono alle occasioni prossime di peccato, quei che operano in modo da dover naturalmente cagionar dello scandalo ai deboli, che frequentano luoghi indecenti, o compagnie malvagie, che simulano i lor sentimenti anche in materia di religione. Si premuniscano pure queste persone quanto vorranno colla loro buona intenzione, si protestino che non fanno alcun male nè hanno voglia di farne: la prudenza e la carità cristiana non si appagheranno punto di queste ragioni. Se il vostro impiego v' espone ad una mala azione, o che abbiane tale apparenza ch' ella cagioni naturalmente scandalo a chi ve la vede fare, siete tenuto a lasciarlo, per non essere un inciampo e una occasion di caduta al vostro fratello; e l' obbligo dell' Ebreo circa questo punto non è minore a quel del Cristiano.

In qual modo il p. Calmet pretende evitare gl' inconvenienti proposti.

Per evitare gl' inconvenienti ora proposti come sequele di questa spiegazione, noi preferiremmo la maniera di leggere dell' ebreo, che denota o un' azione già fatta, di cui Naaman domanda perdono, o un abito di fare una certa azione ch' egli detesta, e di cui per conseguenza vuole astenersi nell' avvenire. Il testo originale non dice che il re si prostri, e obblighi Naaman a seguirlo in

(1) 1. *Cor.* VIII. 13: « *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnem in æternum* ». — (2) 2. *Mach.* VII. 21 *et seqq.* — (3) *Dan.* III. 12 *et seqq.*

quella positura stando il principe appoggiato sopra la sua spalla; dice semplicemente: *Quando il re va nel tempio di Remmon per prostrarsi,* per fare adorazione, *e che sta appoggiato alla mia mano, io adoro nel tempio di Remmon: allora adunque ch' io adoro nel tempio, mi perdoni il Signore codesta azione.* Nondimeno la maniera con cui lessero i Settanta e l' autore della Volgata sembra più naturale: *Io adoro nel tempio di Remmon, mentre egli adora* (1), ovvero io ho adorato nel tempio col re.

Ma, seguendo questa lezione, noi inclineremmo piuttosto a condannare Naaman, e a dire che Eliseo ebbe verso di lui una compiacenza e una facilità che non avrebbe dovuto avere: opinione che non ci è particolare perchè seguita da alcuni dotti scrittori (2); o anzi crederemmo che Naaman addimanda perdono del passato, e confessa l' errore che ha fatto in adorare Remmone col re di Siria suo signore: quest' ultimo senso mi pare il più semplice, il più naturale, e insieme il più conforme ai testi ebraico e caldeo.

Risposte del p. Calmet alle obbiezioni che si fanno contro il sentimento ch' ei preferisce.

Hanno certuni (3) attaccato questo punto della nostra dissertazione. Si disapprova che noi abbiamo adottato *il sentimento particolare di Bochart*, cioè che Naaman chiede perdono d' un fallo passato, dove all' opposto si vuole ch' egli domandi licenza di trovarsi col re sirio suo signore nel tempio di Remmone, ed ivi prostrarsi allorchè il principe starà appoggiato al suo braccio. Pretendesi che il nostro sentimento *non possa sostenersi*. Se Naaman, soggiungono, avea fatto altri atti d' idolatria oltre l' adorare col re nel tempio di Remmone, perchè di questo atto solo domanda egli perdono? Non se ne allegherà mai una comportabil ragione. Per altra parte il testo e le versioni esprimono tutte il presente, o il futuro, e niuna insinua il passato: dunque fa d' uopo attenersi al sentimento di tutti i cattolici interpreti. — Ecco l' obbiezione che ci vien fatta. Convien far saggio di rispondervi.

Questo sentimento, che credesi particolare di Bochart,

(1) S. Girolamo ha letto בהשתחותו, *in adoratione ejus*, in luogo di בהשתחויתי, *in adoratione mea.* I Settanta: *ἐν τῷ προσκυνεῖν αὐτόν; cum adoraret.* — (2) V. sopra questo passo Cornelio a Lapide, Pietro Martire, Gregorio di Valenza. — (3) *Memorie di Trévoux*, marzo, 1713.

è sostenuto per lo meno da una buona dozzina di scrittori celebri per la loro erudizione e per la conoscenza della lingua santa e dello stile della Scrittura. Può consultarsi Giovanni Andrea Quenstedt nella Dissertazione da esso fatta su questo passo [1], il quale cita Sauberto, Valtero, Glassio, Dorscheo, Danavero, Calovio, Dilero e alcuni altri; possono aggiugnersi Vantilio, e Cene nel suo libro intitolato *Progetto di traduzione*.

Tutti i prefati scrittori, temendo, come noi, il pericolo che v' è in approvar la richiesta che Naaman sembra fare ad Eliseo, e la permissione che Eliseo pare che gli conceda di trovarsi con un re idolatra in un tempio d' idoli, e in esso prostrarsi avanti il falso iddio, giudicarono che d' uopo fosse ricorrere alla spiegazione da noi data a questo passo. Noi possiam soggiugnere d' aver trovato più persone di buon giudizio, alle quali le consuete spiegazioni, che si pretende esser quelle di tutti gl' interpreti cattolici, punto non soddisfacevano, e a cui molto dispiaceva che questo passo fosse in cotal guisa spiegato.

S' asserisce senza fondamento che l' opinione da noi lasciata, senza però condannarla, sia quella di tutti gl' interpreti cattolici. Gregorio da Valenza [2], famoso gesuita, condanna, come noi, la dimanda di Naaman, nel supposto che voglia ancora frequentare il tempio di Remmone. Ugone il cardinale [3] prova benissimo che l' azione di Naaman era peccato, e sensa Eliseo, che suppone permettergliela, con una non troppo buona ragione, dicendo che il profeta dispensò Naaman in grazia della giudaica religione, e non gli permise di accompagnare il re suo signore nel tempio di Remmone se non dopo essersi fatto promettere ch' egli avrebbe rinunziato a tempo e luogo al servizio di quel principe, e colla speranza che la sua dimora nella corte del re di Damasco avrebbegli dato campo e comodo per predicarvi il

(1) *Dissert. singularis in* 4. *Reg.* v. 18, *in Thesaurus Dissert.; Saubert, Theolog. Philolog.; Vivarienses Paraphrastæ in Bibl. Norimberg.; Valth., Centur. miscellan. theolog., art.* 6; *Glassius ab Hakspan de hoc loco consultus; Dorsch., Theol. Zach., part.* 6; *Danhaver, Consciential., t.* 1, *p.* 2; *Calov., Annotat. anti-grot., in* 4. *Reg.* v. 18; *Dilher., Disput. Academic., t.* 1, *disput.* 16 *et* 22; *Vantil, Medull., p.* 436; *Cène, Projet de Traduction, p.* 471. — (2) *Tract. de fide et fidei profess., disp.* 1, *quæst.* 3, *punt.* 2, 3.°, *apud Cornel. a Lapide in* 4 *Reg.* v. 18. — (3) Sullo stesso passo dei Re.

vero Dio e sostenervi gl' interessi della vera religione. Noi lasciamo a' giudici discreti il decidere se tali ragioni bastino per autorizzare Naaman a soggiornare in una corte idolatra, a frequentare un tempio d'idoli, e a farvi nell' esterno ciò che ivi faceva un re adorator di Remmone. Può mai sostenersi cotal sentimento dopo la solenne condanna fatta dalla Chiesa del culto chinese?

Si sostiene essere impossibile il dimostrare con una comportabil ragione perchè Naaman non domandi perdono se non se d'aver adorato col re nel tempio di Remmone, come se questo fosse il solo atto d' idolatria da lui fatto. Non si può forse chieder perdono d' un gran peccato, il quale contenga in qualche modo tutti gli altri, senza far menzione di quelli che ne sono mere conseguenze? Quando un idolatra, per altro ingenuo, chiede perdono dei suoi atti d' idolatria i più pubblici e i più distinti, non istimasi ch' egli domandi perdono di tutti gli altri? Che v' è mai in ciò di contrario alla ragione, al buon senso, al consueto costume?

Aggiungesi che il testo e le versioni esprimono tutte il presente o il futuro, e che niuna insinua il passato. Bisogna bene che non abbiasi voluto l'incomodo di consultare il testo, imperciocchè esso esprime senza dubbio il passato. Il caldeo legge nella stessa maniera. Ecco l' ebreo secondo la lettera(1): « Perdoni questo il Signore » al vostro servo: andando il mio sovrano al tempio di » Remmon per adorarvi, e appoggiandosi al mio braccio, » io *ho adorato* nel tempio di Remmon; quando adorai » nel tempio di Remmon, perdoni il Signore questa a- » zione al vostro servo »; ovvero: « *Io ho adorato* nel » tempio di Remmon quand' egli adorava nel tempio di » Remmon; perdoni il Signore quest' azione al vostro » servo ». Se stiamo a questo testo, è patente che Naaman chiede perdono per il mal fatto avanti la sua conversione. È malagevole di non prenderlo in questo senso, se si pon mente che il sacro autore si vale del medesimo termine per significare l' adorazione di Naaman e quella del re; ora il re di Damasco rendeva accertatamente a Remmone il culto di latria: dunque si ha ra-

(1) ... לעבדך (Ved. più sopra, pag. 48, nota 2.ª, ove il testo ebreo si trova citato colla corrispondente traduzione latina).

gione per credere che Naaman parimente glielo rendesse; or come mai scusare in Naaman il culto degl' idoli, in qualunque maniera intendasi?

Se si vuole ch' ei rendesse le sue adorazioni al vero Dio nel tempio medesimo di Remmone, ove il re di Damasco dirigevale all' idolo, e che l' azione dell' uno e dell' altro, essendo la medesima nell' esterno, fosse differentissima nell' interno attesa la diversità degli oggetti, cadesi in un inconveniente pericoloso alla religione e che non può essere approvato nel cristianesimo, in cui la simulazione e l' inganno in materia di fede e nel culto essenziale sono una vera prevaricazione: *Qui me erubuerit et meos sermones, hunc Filius hominis erubescet cum venerit in majestate sua.* « Se v' ha chi arrossisca di me e delle mie parole, dice Gesù Cristo, il Figlio dell' uomo arrossirà parimente di lui quando verrà nella sua gloria (1) ». Rimane adunque l' opinione la qual vuole che Naaman, prostrandosi innanzi all' idolo col re, rendesse semplicemente al sovrano un servigio che gli doveva a cagione del suo impiego, senza alcuna relazione all' idolo, verso cui non aveva in cuore se non disprezzo. Confesso la mia debolezza, se pur lo è, io non posso essere di questo sentimento, temendone le conseguenze; nè mi è possibile il persuadermi che un Israelita illuminato e zelante come Eliseo potesse mai approvare una tale azione.

SECONDA PARTE.

Giustificazione del p. De Carrières, o Riflessioni sulla Dissertazione del p. Calmet.

I sensi di religione e di pietà che il p. Calmet svela nella sua dissertazione sono più edificanti di quel che le sue prove sembrino persuasive.

Non possiamo bastantemente applaudire ai sentimenti di religione e di pietà che il p. Calmet manifesta nella sua dissertazione; ma più edificati da' suoi sentimenti che tocchi dalle sue prove, siamo obbligati per l' amore imparziale della verità a non adottare la sua opinione. Il p. Calmet teme le conseguenze pericolose che si potrebbero da alcuni cavare dal sentimento che egli abbandona; a motivo di questo timore ama meglio esporsi ad esser an-

(1) *Luc.* IX. 26.

che accusato di debolezza anzichè seguire questo sentimento: onde l'amor solo della religione è l'unico principio che lo determina. Nulla di più edificante; ma le prove sulle quali egli pretende di stabilire il suo sentimento sono esse invincibili? Le difficoltà che egli oppone al sentimento che abbandona sono forse insuperabili? Quest' è ciò, bisogna pur confessarlo, di cui a stento noi ci persuadiamo. Rigettiamo e riproviamo al par di lui le conseguenze pericolose che si potrebbero da alcuni cavare dalla opinione che egli abbandona, ma non crediamo che il timore di queste conseguenze false e temerarie possa permettere di abbandonare un sentimento, che non solo è per sua confessione medesima il più comune e più seguito, ma che ci sembra anche essere più solido e men pericoloso di quel che egli non pensi. D'altronde questo sentimento è, come detto lo abbiamo, quello che il p. de Carrières ha seguito: tenteremo adunque di giustificar qui la interpretazione di esso; ed a tal uopo esporremo a prima giunta le difficoltà che troviamo nel sentimento preferito dal p. Calmet: poscia tenteremo di rispondere a quelle che egli oppone al comune sentimento da lui abbandonato, e che il p. de Carrières ha adottato.

Il p. Calmet pretende che Naaman domandi perdono del passato; ecco in due parole il sentimento da lui preferito. Sostiene egli, 1.° che l'ebraico può prendersi benissimo in questo senso, e che anzi fuori di dubbio esso legge in passato; 2.° che questo senso gli sembra essere più semplice e più naturale. Ecco a che si riducono le sue prove.

L'ebraico legge in passato; ma questo passato si dee prendere in futuro.

È vero che l'ebraico legge in passato, *adoravi;* ma questo passato è preceduto dal ו *conversivo,* che cangia il preterito in futuro, ed il futuro in preterito. Più di quaranta esempii se ne trovano nei diciasette primi versetti del capo stesso di cui si tratta, cioè dal principio di questo capo fino al versetto di cui si parla, donde segue che secondo l'uso comune della sacra lingua l'espressione *adoravi* col ו prefisso può benissimo ed anche dee significare qui *et adorabo,* come lo intesero i Settanta e s. Girolamo. Ecco posti in parallelo solamente i sei versetti del testo tradotti letteralmente nella prima colonna, e meno letteralmente nella seconda: vi si scorgerà l'uso frequente di queste inversioni.

TRADUZIONE LETTERALE	TRADUZIONE MENO LETTERALE
in cui i tempi sono espressi come nell' ebraico.	*in cui i tempi sono espressi quali il senso del testo lo esige.*
9. ו veniet *Naaman cum equis et curribus*, ו stabit *ad ostium domus Elisei.*	9. Et venit *Naaman cum equis et curribus*, et stetit *ad ostium domus Elisei.*
10. ו mittet *ad eum Eliseus nuntium, dicens: Vade*, ו lavatus es *septies in Jordane; et restituetur caro tua tibi, et mundus esto.*	10. Et misit *ad eum Eliseus nuntium, dicens: Vade*, et lavaberis *septies in Jordane: et restituetur caro tua tibi, et mundus esto.*
11. ו indignabitur *Naaman*, ו abibit, ו dicet: *Ecce dixi: Ad me egredietur egrediens*, ו stetit, ו invocavit *in nomine Domini Dei sui*, ו tetigit *manu sua locum lepræ*, ו curavit.	11. Et indignatus est *Naaman*, et abiit, et dixit: *Ecce dixi: Ad me egredietur egrediens*, et stabit, et invocabit *in nomine Domini Dei sui*, et tanget *manu sua locum lepræ*, et curabit.
12. *Nonne boni sunt Abana et Pharphar, fluvii Damasci, præ omnibus aquis Israel? Nonne lavabor in eis*, ו mundatus sum? ו vertet se, ו abibit *indignans.*	12. *Nonne boni sunt Abana et Pharphar, fluvii Damasci, præ omnibus aquis Israel? Nonne lavabor in eis*, et mundabor? Et vertit se, et abiit *indignans.*
13. ו accedent *ad eum servi ejus*, ו loquentur ei ו dicent: *Pater, rem grandem propheta dicens tibi, nonne feceris? quanto magis quia dixit tibi: Lavare et mundare?*	13. Et accesserunt *ad eum servi ejus*, et locuti sunt ei et dixerunt: *Pater, rem grandem propheta dicens tibi, nonne feceris? quanto magis quia dixit tibi: Lavare et mundare?*
14. ו descendet, ו immerget se *in Jordane septies juxta sermonem viri Dei;* ו restituetur *caro ejus sicut caro pueri parvuli*, ו mundabitur.	14. Et descendit, et immersit se *in Jordane septies juxta sermonem viri Dei;* et restituta est *caro ejus sicut caro pueri parvuli*, et mundata est.

È dunque conforme all' indole dell' ebraico il dire *et adoravi* per dire *et adorabo;* ed al contrario, secondo l'indole della stessa lingua, bisognerebbe che vi fosse nel testo *et adorabo* se il senso dovesse essere *et adoravi*. Non sembra adunque che il p. Calmet sia abbastanza giustificato dal leggersi in ebraico *et adoravi* per conchiudere che debba intendersi del passato, mentre al contrario dal leggersi *et adoravi* siamo autorizzati a conchiuderne che bisogna intenderlo in futuro. Nell'ebraico quando Naaman dice, *et stetit, et invocavit, et tetigit, et curavit,* ciò significa, *et stabit, et invocabit, et tanget, et curabit:* onde nello stesso modo dicendo Naaman nell' ebraico *et adoravi,* questo significa *et adorabo.*

L' ebraico preso nel futuro dà il senso più semplice e più naturale.

Il p. Calmet opporrebbe forse che presso gli Ebrei la congiunzione ו non cangia sempre il futuro in preterito, nè il preterito in futuro: che in tal guisa l' espressione sarebbe soltanto equivoca; che siccome essa si può prendere

in futuro, può anche pigliarsi nel passato; e che il senso del preterito gli sembra essere più semplice e più naturale.

Potremmo a prima giunta osservare essere assai raro che la congiunzione ו non operi questo cangiamento, e che al contrario lo produca assai comunemente. Ma noi supponiamo che nella frase di cui si tratta l' espressione *et adoravi* possa essere equivoca, e diciamo che il senso del passato non è nè il più semplice nè il più naturale.

Per giudicarne bisogna a prima giunta togliere qui l'ambiguità della voce di *adorazione*. Nella nostra lingua la voce di *adorazione* porta sempre seco un *culto di latria* dovuto al solo Dio, ma non avviene lo stesso nella lingua sacra, ove il termine di *adorazione* non significa per se medesimo che una semplice *prostrazione:* da ciò deriva che vi si adopera ugualmente questo vocabolo per significare l' omaggio del rispetto che si rende agli uomini distinti, come quello che si rende a Dio. Adunque indarno ci si imputerebbe di pretendere che Naaman, il quale ha dichiarato di rinunciare all' idolatria, confessi bentosto che egli è pronto a ricadere nella stessa colpa, e che ne domanda a Dio anticipatamente il perdono (Non piaccia a Dio che noi così la pensiamo!); invece noi sosteniamo che l' *adorazione* di cui parla qui Naaman dee intendersi non già nel senso di un *culto di latria,* ma nel senso di una semplice *prostrazione.*

Prima però di provarlo bisogna levare anche la ambiguità della parola *perdono.* Si posson distinguere due maniere di perdonare: l' una che consiste nel rimettere la colpa commessa, l' altra che semplicemente consiste nel non imputare a delitto un' azione che per se stessa non è rea, e nol potrebbe essere che pel cattivo principio che potrebbe produrla. Nel primo senso è chiarissimo esser molto più naturale il chieder perdono di un' azione commessa anzichè di una colpa che si dee commettere, perchè in fatto il pentimento non riguarda che il passato, e chieder perdono di una colpa che si deliberò di commettere rinchiude un ostacolo invincibile al perdono; ma nel secondo senso il perdono può ugualmente riferirsi al futuro come al passato: si può ugualmente domandare a Dio di non imputare a delitto un' azione che si è già commessa o che si dee commettere, e che per se medesima non è

criminosa, quantunque sotto molti aspetti possa sembrarlo a motivo dei diversi principii che possono produrla.

Per sapere adunque in qual senso si debba prendere la preghiera di Naaman bisogna qui esaminare se l' azione di cui egli domanda il perdono è criminosa per se medesima, o se, non essendolo per sè, non lo potrebbe essere pel cattivo principio che la produrrebbe. Ora quale è mai l' azione di cui Naaman chiede il perdono? È quella forse di adorar l' idolo di Remmon, di rendere un culto di latria a quest' idolo? È forse l' atto di prostrarsi anche semplicemente nel tempio di quel dio, sia per adorarvi l' idolo, sia per imitare e contraffare l' azione di quelli che ve lo adorano? Si contenta egli di dire: « La » sola cosa della quale prego il Signore di perdonare » al vostro servo, *ho adorato l' idolo di Remmon* (od » anche semplicemente, *mi sono prosteso nel tempio di* » *Remmon*): che il Signore perdoni quest' azione al vostro » servo? » È questa forse la preghiera di Naaman? Non dice egli che questo solo? Se non avesse detto nulla di più, noi ci metteremmo qui dalla parte del p. Calmet, e confesseremmo che questo non potrebbe intendersi che di una adorazione reale o simulata, e per conseguenza di un' azione criminosa per se medesima che Eliseo non avrebbe potuto permettere a Naaman; che così il senso più semplice e più naturale del testo ebraico sarebbe di intenderlo nel passato, e di dire che in questo caso Naaman domanderebbe perdono di un delitto che egli avrebbe commesso, e non di un delitto che sarebbe risoluto di commettere; perchè in fatto sarebbe assurdo il mettergli in bocca: « V' ha una cosa di cui prego il Signore » di perdonare al vostro servo: *io adorerò l' idolo di* » *Remmon* (od anche semplicemente *mi prostrerò nel* » *tempio di Remmon*); il Signore perdoni quest' azione al » vostro servo ». Ma questa non è la preghiera di Naaman.

Che cosa dice egli adunque? Supponiamo a prima giunta che si esprima nel passato, e vediamo se il senso sarà più semplice e più naturale. Naaman avrà dunque detto: « La sola cosa della quale prego il Signore che » perdoni al suo servo, è questa: *Quando il mio padrone* » *entrava nel tempio di Remmon per prostrarvisi, ed ap-* » *poggiandosi egli sulla mia mano, io mi sono prostrato*,

» *nel tempio di Remmon quando egli vi si prostrava*, il » Signore perdoni quest'azione al vostro servo ». Come! questo nuovo proselito che ha protestato in quel punto di non voler più offrire olocausti nè vittime a'dèi stranieri, ma bensì soltanto al Signore, non ha che una cosa sola che inquieti la sua coscienza e della quale chiede perdono al Signore, ed è, non già d'avere adorato l'idolo, ma d'aver sostenuto il braccio del suo padrone che lo adorava! Non ha forse in addietro adorato egli stesso quell'idolo? non gli ha offerto sacrifizii? come mai non ha egli fatto olocausti, non ha immolato vittime agli dèi stranieri, se dichiara egli stesso di non volerne più offerir loro? E nondimeno converrà dire ch'egli dimentica a un tratto questi suoi trascorsi per chieder perdono al Signore d'una cosa sola, cioè d'aver sostenuto il braccio del suo signore che adorava l'idolo nel di lui tempio? È forse questo il senso più semplice e più naturale?

Ma ricordiamoci che nell'ebreo la congiunzione ו cangia ordinariamente il preterito in futuro, e vediamo se prendendo la frase al futuro, il senso sarà meno semplice e naturale. In tal caso Naamano avrà detto: « La sola cosa della quale prego il Signore che perdoni al suo servo è questa: *Quando il mio padrone entrerà nel tempio di Remmon per prostrarvisi, ed appoggiandosi egli sulla mia mano, io mi prostrerò nel tempio di Remmon quando egli vi si prostrerà*, il Signore perdoni quest'azione al vostro servo ». Non domanda già il permesso di adorar l'idolo, nè semplicemente ed assolutamente di prostrarsi nel tempio; ma domanda che Dio non gli imputi a delitto l'azione di prostrarsi nel tempio sostenendo il braccio del suo padrone che vi si prostra: non domanda che Dio non gli imputi a delitto una adorazione reale dell'idolo, nemmeno un'adorazione simulata, ma una funzione puramente civile, l'azione semplice del sostenere il braccio del suo padrone e dell'abbassarsi con esso lui.

E qui possiamo rammentar ciò che dice il p. Calmet stesso nell'esporre il sentimento generale di cui noi prendiamo la difesa. « Tutti convengono in questo principio, che sia lecito di prestare nel tempio alle persone costituite in dignità e ai nostri superiori gl'istessi rispetti e i medesimi uffizii che siamo tenuti di render loro altrove, quando il

dovere e la religione lo possono permettere. Così Naaman poteva accompagnare il re nel tempio di Remmone, stendergli il braccio acciò si appoggiasse, innoltrarsi, fermarsi, inchinarsi con esso lui qualora era in piacimento del principe il far simili movimenti; questa inclinazione, questo prostramento, questo ingresso nel tempio non si facevano a riguardo dell'idolo nè in sua considerazione, ma era un ufficio puramente civile che il ministro rendeva al suo sovrano (1) ». *Licebit adesse in quibusdam, quæ nos homini, non idolo officiosos habent,* come dice Tertulliano.

Risposta alle difficoltà che il p. Calmet oppone al sentimento sopra stabilito.

Ora, il sentimento comune da noi sostenuto appoggiandosi a prove che per confessione del p. Calmet sembrano così plausibili, tentiamo di rispondere alle difficoltà che il p. Calmet stesso vi oppone. L' atto di Naaman non doveva recare scandalo aleuno, posciachè egli si dichiarò adoratore del vero Dio; mentre anche allorquando altri lo vedeva dappoi prostrato con un re pagano ai piedi di Remmon, sapeva bene che egli non era in quella positura se non perchè sosteneva, secondo il dovere della sua carica, il braccio del suo padrone che si prostrava innanzi all'idolo. Quando Naaman chiede che Dio gli perdoni quest' atto, non è già che egli stesso lo riconosca cattivo; ma al contrario domanda che un' azione la quale non gli sembrava criminosa per se medesima, non gli fosse imputata a delitto. Quantunque sia vietato l' assistere ad un sacrificio in qualità di ministro, e sia un delitto il prestarvi il suo consiglio, il suo danaro, il suo ministero, quantunque l' inchinarsi stesso e l' adorazione (o sia il prostrarsi) innanzi ad una falsa divinità possa essere l' azione che costituisce essenzialmente l' idolatria, pure Naaman ha potuto entrare nel tempio col suo padrone, porgergli la mano, inchinarsi con esso lui, e fare nell' esterno non già tutto ciò che faceva quel principe, ma l' atto semplice di abbassarsi con lui, perchè quell' atto, colpevole nel principe, il quale lo faceva per adorar l' idolo, era innocente in Naaman, il quale lo faceva non già per onorar l' idolo, che egli detestava, ma unicamente per rendere un servigio puramente civile al principe che egli serviva; servigio il quale non faceva

(1) *Vide Lyr., Sanct., Menoch., Vatab., Serar., Cajet., Natal., Alex., Hist. Veter. Test., t. 2, dissert. 7.*

essenzialmente parte dell' adorazione, e che egli avrebbe dovuto rendergli ugualmente in ogni altro luogo pel dovere della sua carica. Colui che presenta vino a chi sacrifica, colui che risponde alle preci nelle cerimonie pagane, partecipa all' idolatria, perchè l' una e l' altra azione formano parte del culto, appunto per ciò che si fanno solo pel culto; ma l' azione semplice di sostenere il braccio del principe, e di accompagnarlo in tutti i suoi movimenti, nel tempio così come altrove, è un' azione del tutto indipendente dal culto; ed intorno a ciò non facciamo le maraviglie nell' udire Eliseo rispondere a Naaman: Vanne in pace; *Licebit adesse in quibusdam, quæ nos homini, non idolo officiosos habent.*

La persuasione dei popoli riguardo alla fede di Naaman doveva renderli attenti a tutti i suoi passi, ma la sua condotta non aveva nulla che dovesse scandalizzarli. L' adorazione, o piuttosto la prostrazione esterna di Naaman, non doveva scandalizzar persona, quantunque avesse fatto la sua dichiarazione sul suo attaccamento al culto del Signore, perchè in veggendolo prostrato, si vedeva nello stesso tempo che egli sosteneva il braccio del principe, e si sapeva che se egli non fosse stato costretto a rendergli questo servigio, non si sarebbe prostrato. Non v' ha dubbio che molti avrebbero potuto scandalizzarsi nel veder prostrato innanzi ad un idolo un uomo conosciuto per adoratore del vero Dio, se nello stesso tempo non si fosse saputo che egli si trovava in quella positura pel solo motivo di sostenere il braccio del principe, secondo l' ordinario dovere della sua carica; ma Naaman prosteso innanzi all' idolo, adempiendo presso il principe un ministero puramente civile, non doveva scandalizzare alcuno. *Licebit adesse in quibusdam, quæ nos homini, non idolo officiosos habent.*

I principii che giustificano Naaman non avrebbero punto autorizzati i tre giovani Ebrei a prostrarsi innanzi alla statua; nè basta il dire che essi non l' avrebbero fatto che per rendere un' obbedienza civile agli ordini del re; l' azione semplice di prostrarsi non poteva essere in questo caso che un atto di idolatria almeno simulata; nè era un servigio puramente civile renduto ad un uomo, ma un segno di adorazione. Questi principii non avrebbero auto-

rizzato Eleazar a gustare di una carne pura, che si sarebbe detto ai persecutori essere una carne immolata agli idoli; il delitto non era già quello di mangiare una carne pura (essendo l'azione in se medesima innocente), ma il delitto consisteva nel farlo nel caso in cui si sarebbe detto ai persecutori che quella era una carne immolata agli idoli; e questa colpa non poteva essere autorizzata dalla condotta di Naaman, il quale non avrebbe potuto consentire che il suo inchinarsi fosse riguardato come un atto di adorazione, e che non lo poteva fare se non perchè non poteva essere riguardato come tale. Questi stessi principii non avrebbero punto autorizzato san Paolo a mangiare in tutta libertà carni immolate senza darsi cura dello scandalo dei deboli; potevano bensì autorizzarlo a mangiar carni immolate, perchè, come egli stesso lo afferma, l'idolo non è nulla; ma non lo autorizzavano a farlo ad onta dello scandalo dei deboli. Finalmente questi principii non giustificano nè punto nè poco coloro i quali si espongono alle occasioni prossime del peccato, quelli i quali commettono azioni che debbono naturalmente cagionare scandalo ai deboli, che frequentano cattivi luoghi, o malvagie compagnie, che mascherano i loro sentimenti, specialmente in materia di religione. L'atto semplice di sostenere il braccio del principe nel tempio medesimo, e, quel che è ancor più, di abbassarsi con lui, come si sarebbe fatto dappertutto altrove, non era un atto che dovesse naturalmente e per se medesimo cagionare scandalo ai deboli, ed essere necessariamente un'occasione prossima di idolatria, principalmente per un uomo sinceramente convertito qual era Naaman. Si trovava costui, per dire il vero, in una corte idolatra e nel tempio stesso dell'idolo; ma i Cristiani che vivevano nei primi secoli si credettero forse obbligati di uscire dal mezzo dei Pagani? ed i tempii stessi degli idoli furon forse loro interdetti dalla religione in tutti i casi? *Licebit adesse in quibusdam quae nos homini, non idolo officiosos habent.* Finalmente l'azione di Naaman non era nè un travestimento nè una finzione; non era nè un'adorazione reale nè un'adorazione simulata, ma un servigio puramente civile renduto al principe.

In tal guisa dopo aver risposto a tutte le difficoltà che il p. Calmet forma contro l' opinione che riconosce essere la più generale, non vediamo nulla che possa impedire di ammettere il sentimento che il p. de Carrières ha seguíto. La preghiera che Naaman fa ad Eliseo ha dunque per oggetto di domandare al Signore che gli perdoni, cioè non gli imputi a delitto l' azione con cui si prostrerà nel tempio di Remmon sostenendo il braccio del principe, secondo il dovere della sua carica; azione puramente civile, da cui non si può nulla conchiudere legittimamente in favore di ogni altra azione che anch' essa non fosse indipendente da un culto profano.

DISSERTAZIONE

SUL

PAESE OVE FURONO TRASFERITE LE DIECI TRIBÙ D'ISRAELE

E SOPRA

QUELLO IN CUI OGGI SI TROVANO (*)

Trasmigrazioni dei popoli e specialmente degl'Israeliti.

Non v' ha cosa più comune nella storia quanto il vedere popoli intieri cangiar talmente religione, favella, costumi, interessi e paese, che spessissimo non si riconoscono più, e cercati ancora tra lor medesimi, più non si rinvengono. I grandi imperii hanno assorbiti gli Stati più piccoli; e que' famosi conquistatori, suscitati di tempo in tempo dalla Provvidenza per trarre ad effetto i suoi segreti disegni, passando rapidamente di provincia in provincia, si portavano dietro a guisa di torrente quanto loro paravasi avanti nel cammino che tenevano, là disperdendo intere nazioni, qua forzandole ad abbandonare il lor domicilio e le usanze, affine di seguir la fortuna, abbracciare la religione, prendere il linguaggio del vincitore, e portarsi ad abitare regioni ad esse per innanzi sconosciute. Sono ben pochi que' popoli nel mondo che non abbian sofferte, e sovente ancora più d' una fiata, sì sventurate rivoluzioni; gl' Israeliti delle dieci tribù, che ora tentiamo di seguire nelle varie loro trasmigrazioni, ne sono un esempio assai celebre e chiaro.

Doppia trasmigrazione degl' Israeliti. In qual paese furono trasportati.

Il regno delle dieci tribù, dopo molti sbattimenti e agitazioni, dopo tante guerre intestine e straniere, e minacciato già da lungo tempo per parte di Dio d' una imminente rovina, avendo alla fine sovrempinta la misura delle sue scelleratezze, rimase interamente distrutto, e a tutti

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

quegli antichi abitatori menati schiavi in lontani paesi venne sostituita estranea gente di là dall' Eufrate discesa. È cosa rara che Iddio ferisca senza misericordia, e che mortale sia il primiero suo colpo: egli avvisa colle minori disgrazie che manda, delle estreme miserie che apparecchia. Theglathphalasar re d' Assiria inondò col suo esercito il regno di Facee re d' Israele, e avendogli tolte le piazze migliori dalla banda della Siria, fece schiave le tribù di Nephtali(1), di Ruben, di Gad e la metà di quella di Manasse di là dal Giordano, e condussele a *Lahela*, ad *Habor*, ad *Ara* (*e sul fiume di Gozan*(2)).

Salmanasar, suo successore, venne contro Samaria, regnante Osea, la prese dopo un assedio di tre anni, e guidò di là dall' Eufrate tutto il rimanente del popolo di quel miserabile regno, facendolo passare in Assiria ad *Hale*, ad *Habor sul fiume Gozan*, *e nelle città de' Medi*(3). Convien collocare dapprima le dette tribù in questo paese, e discoprirne la vera situazione avanti di seguirle più oltre.

Dee notarsi che Salmanasar condusse le tribù nei medesimi luoghi ove Theglathphalasar aveva antecedentemente inviate quelle da lui fatte schiave. Non leggesi *Ara* nella seconda trasmigrazione, ma vi si legge una particolarità che non trovasi nella prima; ed è che furon poste nelle città dei Medi. *Lahela* e *Hale* sono senza dubbio le stesse, e *Gozan* non era molto distante da Chabor o Chaboras.

Hale o *Chal* (חלה), *Lahela* o *Lachela* (לחלה), sono, a parer nostro, lo stesso che il paese d' *Hevila* o *Chevila* (חוילה) di cui parla Mosè(4), cioè la Colchide. Dice Erodoto(5) che i Colchi ricevevano la circoncisione, e conclude ch' erano Egizii d' origine; ma perchè non dir piuttosto ch' erano Ebrei di nascita, giacchè di tutti i popoli del mondo agli Ebrei soli era comandata con obbligo stretto e indispensabile la circoncisione? È molto probabile che i Colchi circoncisi fossero Israeliti delle dieci tribù, e che i Sirii della Cappadocia e di sopra al fiume Termodoone, che parimente erano circoncisi(6), fossero un ramo degl' Israeliti della Colchide, o di quei che abitavano lungo il Cabora, non distante dalla

(1) 4. *Reg.* xv. 29. — (2) 1. *Par.* v. 26. — (3) 4. *Reg.* xvii. 6; xviii. 10. 11. — (4) *Genes.* ii. 11. — (5) *Herodot.* *l.* ii. *c.* 104. — (6) *Idem, ibid.*

Cappadocia. Ai figli di questi Israeliti di Cappadocia indirizza verisimilmente la sua lettera san Pietro: *Advenis dispersionis Ponti, Galatiæ, Cappadociæ* (1), ec. Trovasi in oltre nella Mesopotamia la provincia *Chalonita*, e nella Siria Settentrionale la *Calacina*, che trar possono il nome loro da *Chale* o *Lachela*.

Habor o *Chabor* (חבור) è il fiume di *Chaboras*, notissimo nella Scrittura e appresso i profani. Vi sono altresì montagne del medesimo nome verso il ponente di Ninive. Sbocca il Cabora nell'Eufrate, ed ha la sua sorgente nel monte Masio, di cui probabilmente le montagne *Chabore* di Tolomeo facevano parte. Scorre questo fiume nella provincia di Gozan, secondo il testo del quarto libro dei Re (2). Il paese di Gozan o Gauzan dilatavasi verso la sorgente del Tigri. Chiamalo Plinio *Elongozina* (3), come chi dicesse gli *Elonii di Gozan*; dice egli altrove (4) che gli Elonii erano vicini ai monti Gordii. Tolomeo colloca la Gozanite nella Mesopotamia; e Costantino Porfirogenito dice che *Goetano*, com' egli l'appella, appartiene alla Piccola Armenia. Evvi parimente una contrada di *Gauzan* nella Media, tra i fiumi Ciro e Cambise. I rabbini per *Gozan* intendono il celebre e favoloso fiume Sabbatico, che trae la sua origine nell'Indie tra il fiume Gange o al di sopra di Chalchas, il quale, scorrendo con gran fracasso per tutta la settimana, il sabato fermasi, o almeno non fa romore alcuno in tal dì, ed è tutto circondato di fuoco, cioechè rendelo inaccessibile. Beniamino di Tudela mette *Gozan* nella Media, a quattro giornate da Hemdam. Tolomeo vi pianta similmente la città di *Gauzania*. Ecco come si varia su quest' articolo; ma tutto questo non si disparte molto dai luoghi che noi cerchiamo.

Hara o *Ara* è pure un' altra provincia ove le dieci tribù vennero trasferite. È cosa notabile che nei Paralipomeni (5), ove si fa menzione della prima schiavitù sotto Theglathphalasar, si legge *Ara*; e nel quarto dei Re (6), ove si parla della seconda schiavitù sotto Salmanasar ed

(1) 1. *Petr.* I. 1. — (2) 4. *Reg.* XVIII. 11: « *In Habor, fluviis* (Hebr.: *fluvio*) *Gozan* ». *Ibid.* XVII. 6: « *In Habor, juxta fluvium Gozan* (Hebr.: *fluvio Gozan*) ». — (3) *Plin. l.* VI, c. 27. — (4) *Idem lib.* VI, c. 26. — (5) 1. *Par.* V. 26. — (6) 4. *Reg.* XVII. 6.

ove nominansi le medesime città, si legge, in vece d' Ara, *le città dei Medi*. Gli Arii son collocati dai geografi nella Media. *Aria*, provincia della Persia, che confina a settentrione coi Battri e i Margiani, poteva essere nell' antica Media, o per lo meno rendere ubbidienza ai Medi. Il nome ebreo הר significa una montagna, e i Settanta lessero nei Re le *montagne* in cambio delle città dei Medi. Amos (1) minaccia gl' Israeliti che saranno menati schiavi di là delle montagne d' Armenia: *Projiciemini in Armon, dicit Dominus*. I Talmudisti (2) pongono i loro fratelli nella Media; Beniamino da Tudela contava cinquanta città di sua nazione nella Media Montuosa. Esdra (3) mandò ad invitare alcuni Ebrei, che dimoravano verso le montagne Caspie, a ritornarsene con esso lui in Giudea: stavano queste montagne, secondo Tolomeo, tra la Media e la Partia. Vedesi dall' istoria di Tobia (4) che v' erano degl' Israeliti nella Siria, in Persia, nella Susiana, in Ninive, in Raga di Media, in Susa e in Ecbatana. I confini antichi della Media sono molto incogniti, e in questo luogo *le città dei Medi* possono indicare i paesi conquistati dai re assirii sopra i Medi.

Stima Usserio (5) che gli Assirii profittassero dell' anarchia succeduta alla morte d' Arbace, che continuò sino al principio di Deioce, per ripigliare ai Medi ciò che questi avevano loro usurpato.

Quel che avvenne degl' Israeliti dopo la loro trasmigrazione. Vestigi delle dieci tribù conservati specialmente nella Media.

Attesta Tobia (6) d' essere stato condotto a Ninive con tutta la tribù di Nephtali, ond' egli era. Profetizzò Ezechiele sul fiume Chaboras (7). Ester e Mardocheo dimoravano nella città di Susa, e una grandissima quantità d' Ebrei erano in tutte le provincie del dominio d' Assuero (8), e ciò dopo il ritorno del servaggio, vale a dire venti anni dopo Ciro: sicchè costoro erano probabilmente Israeliti delle dieci tribù frammischiati con quei di Giuda e di Beniamino. Al tempo di Gesù Cristo v' erano degl' Israeliti sparsi per tutto l' Oriente (9), in Persia, nella Media, nei paesi d' Elam, nella Mesopotamia, nella Cappadocia, nel Ponto e nell' Asia, nella Frigia, nella Panfilia, nell' Egitto, nella Cirenaica, nell' isola di Creta e

(1) *Amos* IV. 3. — (2) *Berescit-Rabb.*, *sect.* 33. — (3) I. *Esdr.* VIII. 16. 17. — (4) *Tob.* I. 11. 16; III. 7; V. 8. — (5) *Usser. ad an. M.* 3283. — (6) *Tob.* I. 11. — (7) *Ezech.* I. 1. 3. — (8) *Esth.* III. 8. — (9) *Act.* II. 9-11.

nell' Arabia; imperocchè si trovarono degli Ebrei di tutte coteste nazioni in Gerosolima alla festa della Pentecoste, susseguente alla risurrezione di Gesù Cristo. Non dirassi già che gl' Israeliti delle dieci tribù non ci si ritrovassero, ma solamente quei di Giuda e di Beniamino, mentre si sa che un gran numero d' Israeliti erano rientrati nella vera religione, e frequentavano il tempio anche avanti la servitù. S. Pietro (1) indirizza la prima sua lettera canonica a quei di sua nazione che stavano dispersi nel Ponto, nella Galazia, nella Cappadocia, nell' Asia e nella Bitinia. San Giacomo scrive alle dodici tribù della dispersione (2). Giuseppe, parlando delle dieci tribù, dice che al suo tempo erano ancora numerose nelle provincie di là dall' Eufrate (3), e che le sole due tribù di Giuda e di Beniamino vivevano, sì nell' Asia che nell' Europa, ai Romani soggette. In ultimo Filone (4) mette una gran moltitudine d' Ebrei in tutto l' Oriente, nella Bitinia e nel dominio persiano. Assevera s. Girolamo (5) che a' suoi giorni le dieci tribù dimoravano ancora schiave nelle montagne e nelle città dei Medi, ov' erano state trasferite. Egli indubitatamente parla secondo la tradizione degli Ebrei e dei Cristiani del suo tempo.

L' autore del quarto libro d' Esdra (6), ch' era Cristiano e che parimente ragiona giusta l' opinione degli Ebrei della sua età, dice che gl' Israeliti guidati già schiavi da Salmanasar di là dall' Eufrate, trovandosi frammischiati colle nazioni, presero una risoluzione degna del loro zelo e della loro pietà: anzichè aver consorzio con gente idolatra e corrotta, amarono meglio di portarsi a cercar nuove terre e nuovi luoghi non per anche da veruno abitati, a intento di potervi osservare con libertà quelle medesime leggi che osservavano nel loro paese. Aggiugne il detto autore che tragittarono l' Eufrate a piè asciutto, per certi strettissimi canali, avendo fatto il Signore in grazia loro il miracolo di rattenere le acque del fiume sino a tanto che l' avessero valicato. Stettero lunga pezza prima che giugnessero al luogo ove voleano stabilirsi, essendo di-

(1) 1. *Petr.* 1. 1. — (2) *Jacob.* 1. 1. — (3) *Joseph*, *Antiqq.* *l.* XI. c. 5: Αἱ δὲ δέκα φυλαὶ πέραν εἰσὶν Εὐφράτου ἕως δεῦρο μυριάδες ἄπειροι, καὶ ἀριθμῷ γνωσθῆναι μὴ δυνάμεναι. — (4) *Philo*, *Legat. ad Caium.* — (5) *Hieron. in Ezech.* XXIII, *col.* 854, *edit. Bened.* — (6) 4. *Esdr.* XIII. 41 *et seqq.*

stante un anno e mezzo di cammino; chiamavasi *Arsaret*. Ivi debbono dimorare sino agli ultimi tempi; e allora l'Altissimo li richiamerà, e farà al lor ritorno il medesimo prodigio operato già allorchè passarono la prima volta l' Eufrate. Rimane ora a sapere ove sia il paese d' *Arsaret*.

S' ha notizia d' una città d' *Arzarat* (1) situata sulla foce dell' Arasse, che sbocca nel mar Caspio. Trovasi ancora nella piccola Armenia *Arzeria* e *Arzicea*, e nella Mesopotamia la provincia *Arzanena*. Ma queste son elleno distanti un anno e mezzo di cammino dall' Eufrate, o dalla Palestina, o dalle provincie dove gl' Israeliti furono a prima giunta condotti per ordine di Salmanasar? E tali regioni erano esse per avventura sconosciute e inabitate avanti quel principe? Ciò non ostante noi non troviamo altri paesi d' *Arsaret* che il sopraddetto. Ma gli Ebrei non l' intendon così: pretendendo che il paese delle dieci tribù sia anche oggi inaccessibile e sconosciuto, o veramente che le dieci tribù sieno in tutto e per tutto disperse e perdute. Il celebre Josippone (2), che si fa autore contemporaneo all' ultimo assedio di Gerusalemme, dice che Alessandro Magno, seguito da mille e trecento uomini, volendo passare *le montagne tenebrose*, che dividono quel paese da tutti gli altri, per entrare nella terra ove sono i figliuoli di Gionatano e di Becal, ne venne impedito da una voce che dissegli che non doveva pensare di penetrar nella casa di Dio. Beniamino da Tudela fu più avventurato, o più coraggioso d' Alessandro, perciocchè avendo presa la sua strada dalla parte settentrionale, dopo un viaggio di ventun giorni, giunse finalmente al regno dei Recabiti, a cui assegna di lunghezza sedici giornate di cammino, e racconta moltissime cose intorno alle città di questo preteso regno sconosciuto a tutti i geografi e viaggiatori. Ma nè il prefato rabbino nè gli altri son persuasi che tutte le tribù si trovino in quel luogo così spartato e sconosciuto.

Separando dalla narrazione dell' autore del quarto libro d' Esdra le circostanze false o favolose onde è mascherato, è agevole il riconoscere il fondamento della sua opinione, e di dare a vedere che il paese dov' era la

(1) *Ptolom. l.* v. — (2) *Josiphon l.* II, *c.* 10.

città d' Arsaret era popolatissimo d' Israeliti. Certa cosa è che anche al dì d' oggi vi sono nella Media cento famiglie d' Ebrei contro quaranta di Cristiani, e molti se ne veggono di costoro lungo il mar Caspio e sino alle radici del monte Caucaso. I re della Mingrelia si vantano derivati da Davide (1); gli antichi re della Georgia e quelli d' Imiretta avevano la medesima credenza: la quale opinione non è forse senza fondamento. Giulio Africano, citato da Sincello, scrive che Artaserse Oco, « dopo la sua spedizione contro l' Egitto, menò seco parecchi Ebrei schiavi, de' quali collocò parte nella Ircania sul mar Caspio, e parte in Babilonia, come molti autori greci raccontano ». Paolo Orosio (2) afferma lo stesso, aggiugnendo che que' popoli vedevansi anche in gran numero al suo tempo ne' medesimi luoghi, e con la speranza di ritornarsene un giorno. Forse dagli Ebrei della Ircania si credono discesi i re della Georgia. Ma niente può concludersene in favore degl' Israeliti delle dieci tribù, mentre questi Ebrei di sopra al mar Caspio erano del numero di quei rimandati da Ciro in Giudea, i quali essendosi ribellati contra uno de' suoi successori, si tirarono addosso la disgrazia di cui ragioniamo, e della quale Giuseppe non parla, ma che però non lascia di sembrar certissima, attesochè lo stesso Giuseppe, nel primo libro contro Appione, cita un passo d' Ecateo Abderita, il qual dice che i Persiani condussero molte migliaia d' Ebrei in Babilonia, cioechè non può quasi intendersi che di questa spedizione di Oco.

Allazio e Grozio (3) sotto i nomi di *Chabor* e di *Chalah* intendono l' Iberia e la Colchide. Stima Fullero (4) che i *Geli* sull' Arasse, e i *Cadusi*, sieno d' origine Ebrei. I nomi loro gliene porgono una prova: *Gelæ*, גולה, significa stranieri; *Cadusi*, קדש, santi; *Arseret* può prendersi come dinotante la *Città dei Rifugiati*. Già parlossi della circoncisione de' Colchi. Accenna Plinio (5) una piccola provincia verso l' Armenia nomata *Palestina* o *Calestina*, e una città detta *Sabbata* ovvero Sabbatica. Finalmente noi vediamo in Esdra degli Ebrei stabiliti nei monti Caspii (6),

(1) *Chardin*, *Voyage de Perse.* — (2) *Paul. Oros. l.* XXXI, *c.* 7. — (3) *Grot. in* 4. *Reg.* — (4) *Fuller.*, *Miscell. l.* II, *c.* 5. — (5) *Plin. lib.* VI, *c.* 27. — (6) 1. *Esdr.* VIII. 16. 17.

e in Amos[1] noi leggiamo la profezia del loro trasporto di là dai monti di *Armon* o dell'Armenia. Perose, re persiano, fece la guerra a un popolo vicino e confederato coi Medi, che portava il nome di *Nephtaliti*[2] o *Eutaliti*[3]. Questa nazione aveva un re, e possedeva da lungo tempo quel paese. Credettero alcuni[4] che fossero gli avanzi della tribù di Nephtali. L'autore della Storia Scolastica[5] e Vincenzo di Beauvais[6] certificano che Alessandro Magno ristrinse gl'Israeliti delle dieci tribù tra i monti Caspii, e tolse ai medesimi una parte delle loro terre. Tutti i luoghi e i popoli menzionati sono o nella Media, o in quei contorni, come pure *Arseret:* sicchè questo paese è uno di quelli ove si trovano più vestigia delle dieci tribù, e dove la tradizione e i contrassegni della loro traslazione si sono meglio conservati.

Nel medesimo paese dee collocarsi il regno di Cozar, celebre negli scritti de' rabbini. Questi scrittori a forza di voler tutto esagerare, e abbellir troppo i loro racconti, ci hanno fatto un romanzo e una favola della storia di un regno in cui ebbero qualche credito. Narrano che il re di Cozar si fece ebreo nel secolo ottavo[7], avendo preferito la religione giudaica a quella di Gesù Cristo, a quella di Maometto e alla religion naturale dei filosofi; e ciò con grande cognizione di causa, imperocchè tenne prima conferenze coll'Ebreo, col Cristiano, col Maomettano e col filosofo. Il più che dia imbarazzo in questa relazione è la positura del regno di Cozar, ponendolo alcuni nella Tartaria, separandolo altri da quella per un braccio di mare. La capitale, che è Togorma, sta fondata nelle montagne d'Arasat, dice un Ebreo che accerta d'aver dimorato otto giorni in quel regno. Altri lo tengono per uno Stato chimerico e immaginario, il quale non ebbe mai sussistenza se non nel cervello de' rabbini. Ma sembraci che se tal regno non è totalmente favoloso, sia d'uopo collocarlo sulla spiaggia meridionale del mar Caspio, nella Media; il mar Caspio porta appresso gli Arabi il nome di *Cusar;* il p. Calmet[8] ha dato a divedere che il paese di *Cos*

(1) *Amos* IV. 3. — (2) *Agathias l.* IV. — (3) *Procop., de Bello Persico, lib.* I, *c.* 3. — (4) *Schikard. Tarich., pag.* 130. — (5) *Hist. Scholast. in Esther* V. — (6) *Vincent. Bellovac., Specul. Historial. l.* X, *c.* 89. — (7) Verso l'anno 740. Ved. Basnage, *Histoire des Juifs*, l. VII, c. 1. art. 5. — (8) Ved. il comentario sulla Genesi II. 13, ovvero la *Dissertazione sul Paradiso terrestre*, vol. I, pag. 379.

o *Cusc* era l' *Arazena*; *Coshir* ovvero *Cosri* può dinotare le città di Cusc. Il rabbino Petacchia disgiugne, come si è veduto, il *Cozar* dalla Tartaria per un semplice braccio di mare: egli pone in quel regno sette gran fiumi, e lo colloca tra due mari, e la sua capitale nelle montagne d' Arasat. Scorgesi ben poca esattezza in questa descrizione, ma non vi è paese alcuno a cui ella meglio convenga quanto alla Media e alla Iberia.

Passaggio degl' Israeliti dalla Media nella Tartaria.

Da queste provincie passarono gl' Israeliti nella Tartaria. Osservansi in quel vastissimo Stato tante vestigia delle dieci tribù, che molti eruditi(1) non ebbero difficoltà d' assolutamente asserire che colà trovansi presentemente le dieci tribù; giudicando ancora essere dalla Tartaria che si diffusero nella Russia, nella Polonia e nella Lituania, ove sono in maggior numero che in verun' altra parte dell' Europa. I Tartari mantennero diverse pratiche proprie degli Ebrei; e quei che si sparsero sotto la scorta di Cingi nel 1200, e fondarono l' imperio del gran kan, avevano la circoncisione prima di farsi Maomettani. La poligamia è permessa in que' paesi; e se il marito muore prima che la moglie abbiagli fatto figli, il fratello o il più prossimo parente del morto è tenuto a procurargli la successione. Non mangiano mai carne porcina, e prendono la circoncisione all' età di nove anni(2). Racconta Daviti(3) che il re di Tabor in Tartaria venne in Francia al tempo di Francesco I affine di persuaderlo ad abbracciare l' ebraismo; che fece la medesima proposizione a Carlo V e ad altri principi dell' Europa; ma ne venne malissimo trattato e non riportò frutto alcuno del suo viaggio.

Manasse ben-Israel(4), celebre rabbino del secolo XVII, aveva adottato l' opinione del transito delle dieci tribù in Tartaria, credendo che la provincia di Tabor, situata, secondo lui, sulle frontiere della Media, fosse la stessa che il Chabor espresso ne' libri dei Re come una delle provincie ove gl' Israeliti furono trasportati; e faceva passare i suoi fratelli dalla Tartaria nella China. Ortelio(5)

(1) *Philipp. Mornai, de Verit. Relig. Christ.* c. 26; *Genebr., Chronic.*; l' autore delle *Religions du Monde*, tom. 2. — (2) *Voyage d'Europe*. Parigi, 1698. — (3) *Etats du Turc en Asie*, pag. 124 e 168. — (4) Ved. Basnage, *Hist. des Juifs*, t. 4, cap. 3, lib. VI. — (5) *Ortel. Tartaria, seu Tabula* 62.

pianta il regno d'*Arsaret*, menzionato nel libro quarto d'Esdra, nella Tartaria. Le dieci tribù vi presero, dice egli, il luogo degli Sciti che l'abitavano, e si fecero chiamare *Gauthæi*, perchè gelosissimi della gloria di Dio, e di qui derivò in quel paese il regno di *Cthaai*. Questo insigne geografo trovava nella Tartaria i Nephthaliti o Efaliti; pretendendo ancora che i Daci o Danesi, Tartari settentrionali, avessero tratto il nome loro dalla tribù di Dan. Collocava il regno di *Thabor* nel cuore della Tartaria, perchè in ebreo טבור, *thabbour*, significa « umbilico» ovvero il « mezzo »; finalmente pretendeva che il nome medesimo di Tartari fosse ebreo, volendo che si pronunziasse *Totares*, vale a dire *sacerdoti*. Avendo Postel(1) copiato un autore armeno, il quale insegnava che gl'Israeliti erano passati nella Tartaria, egli adottò questa opinione.

Un autore moderno(2), che ha esaminato il sentimento del passaggio degl'Israeliti nella Tartaria, lo confuta solidamente, dando a vedere che gl'Israeliti non furono mai in istato d'intraprendere la conquista della Scizia, nè di scacciarne gli Sciti o i Tartari. Questi popoli furono sempre idolatri, fintantochè, abbracciata la religione di Maometto, ebbero per questa via la circoncisione e alcune altre pratiche comuni agli Ebrei e ai Maomettani. I nomi d'*Euthaliti* o *Ephthaliti* e di *Danesi* nulla provano per le tribù di Nephtali e di Dan, a meno che non vi sieno altre prove che avvalorino queste. Non vorremmo già negare che alcuni Israeliti non passassero in Tartaria: il transito era agevolissimo, e sarebbe cosa assai stravagante che di tutti i paesi del mondo la Tartaria fosse la sola ove non fossero penetrati; ma il volervi trovar tuttavia le dieci tribù, o la maggior parte di esse, e volervele mostrar sussistenti, intere e dominanti, questo è un volersi ingannare e seguir de' fantasmi.

Passaggio degl'Israeliti dalla Tartaria nella China.

Dalla Tartaria è facile il passaggio nella China: pretendesi che molte famiglie delle dieci tribù passassero il muro che divide questi due Stati, e là si stabilissero. Il padre Ricci attesta d'aver trovato in quel paese alcune sinagoghe d'Ebrei, che prendono il nome d'*Israeliti*,

(1) *Postel.*, *Descript. Syriæ.* — (2) Basnage, *Histoire des Juifs*, t. 4, lib. VI, c. 3, art. 15.

ignorando quello di *Giudei* : il che fa giudicare che sieno discesi dalle dieci tribù e non da Giuda. Hanno un volume della legge senza punteggiatura, scritto da più di seicento anni. Un Ebreo, che parlò col detto religioso, dissegli che in Hamcher, capitale della provincia di Chequiam, vi era un gran numero di sinagoghe e di famiglie israelite. Non sapeva costui legger l'ebreo per averne da giovine trascurato lo studio, ma suo fratello lo intendeva, e aveva ottenuto il governo della sinagoga. Egli sapeva benissimo le storie dell'Antico Testamento, e singolarmente quelle di Abramo, di Giuditta e di Ester. Il padre Ricci avendogli detto che una statua della Vergine era Lia sposa di Giacobbe, tosto l'Ebreo si prostese dinanzi a quella. Un altro gesuita, nomato Gozani (1), riferisce la scoperta d'una sinagoga nella provincia d'Honan nella China, e crede che gli Ebrei entrassero in quel paese avanti Gesù Cristo. Eglino, dice, hanno notizia d'Esdra e di Jesu figlio di Sirac (verisimilmente l'autore dell'Ecclesiastico), e seguono nelle loro spiegazioni il metodo de' Talmudisti. Tutti questi contrassegni non convengono punto agl'Israeliti delle dieci tribù andati dalla Tartaria nella China, ma bensì agli Ebrei del regno di Persia, passati recentemente in quello Stato.

Si ha una lunga lettera degli Ebrei di Cochin scritta alla sinagoga d'Amsterdam (2), nella quale asseverano d'essersi ricoverati nelle Indie quando i Romani fecero la conquista di Terra Santa: dicendo in oltre d'aver avuto nella China settantadue re, succeduti gli uni agli altri nello spazio di mille anni; ma che in fine essendovi entrata la disunione per la gelosia di due fratelli che disputavansi la corona, i principi circonvicini li soggiogarono, e che d'allora in qua rimasero soggetti ai re del paese; che la fedeltà inviolabile conservata sempre verso que' principi ha meritato loro dalla benignità de' medesimi molti contrassegni di confidenza e di stima, e che l'anno 1640 Samuele, uno de'loro fratelli, morì governatore di Cochin, lasciando la sua carica a un uomo dell'istesso nome e della sua medesima religione. Manasse (3) figlio d'Israele,

(1) *Journal des Savans*, anno 1707, 16 maggio. — (2) Basnage, t. 5, l. VII, c. 33. — (3) Manasse-ben-Israel, *La Esperança di Israel.*

ch' era persuaso trovarsi un gran numero d' Israeliti nella China, applicava loro un passo d' Isaia[1], il quale dice che gli Ebrei ritorneranno nel lor paese *dalla terra dei Sini*, cioè, secondo lui, da quella dei Chinesi; ma questo autore non poteva certamente ignorare che סין, *sin*, in ebreo significa fango; e Bochart ha dimostrato che la città di Damieta chiamavasi *Sin* a cagione del suo sito, donde le viene altresì il nome di *Pelusio*, derivato dal greco πηλός, che ha il medesimo significato dell' ebreo סין.

Tutte le ragioni e tutti i fatti testè riferiti provano in vero esservi nella China alcune sinagoghe d' Israeliti e di Giudei; ma puossi da ciò ragionevolmente conchiudere che le dieci tribù, o una parte considerabile di esse vi si sieno stabilite? Bisognerebbe dire il simile della Persia, dell' Alemagna e delle provincie dell' impero Ottomano, dove si contano gl' Israeliti e le sinagoghe in più gran copia che nella China. Ma vediamo se quanto dicesi del loro transito nell' America sia meglio fondato.

Passaggio degl' Israeliti nell' America.

Il prefato rabbino Manasse non è il solo nè il primo il quale abbia preteso che una parte dell' America sia stata popolata dagl' Israeliti. Grozio[2] riconosce essere opinione di molti scrittori che gl' Israeliti delle dieci tribù fossero passati dalla Media nella Tartaria, e dalla Tartaria nell' America. Alcune pratiche che sembravano venire dal giudaismo, e osservate vedevansi dagli Americani, servivano di fondamento a tal pretensione; ma Grozio, in vece di approvarla, la confuta, e ne dà a conoscere il debole. Montesini[3], nella sua Relazione diretta a Manasse, racconta d' aver trovato molti Israeliti nascosti dietro le montagne Cordigliere, le quali circoscrivono il Chili nell' America; dice ch' essendosi inoltrato in quel paese giunse sulla riva d' un fiume, e dato un segnale, vide comparirsi davanti persone che pronunziavano in ebreo le seguenti parole del Deuteronomio: שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד; *Ascolta, Israele, il Signore nostro Dio è il solo Signore*[4]. Tenevano Abramo, Isacco e Giacobbe per loro progenitori, e pretendevano discendere da Ruben,

(1) *Is.* XLIX. 12: « *Et isti de terra australi* (Hebr.: *de terra Sinnim*) ». — (2) *Grot.*, *de Orig. Gent. American.* — (3) Relazione di Montesini. Ved. *La Esperança di Israel* di Manasse-ben-Israel. — (4) *Deut.* VI. 4.

affermando d'essere stati condotti in quella terra da una particolare e miracolosa protezione di Dio; ch'erano stati crudelmente perseguitati dagl' Indiani, ma che successivamente i loro persecutori erano caduti nelle mani degli Spagnuoli, da' quali furono trucidati; che ad istigazione dei maghi era stata per tre volte dichiarata la guerra al popolo del Signore, e altrettante i loro nemici erano stati interamente disfatti; che finalmente alcuni maghi scampati dal pericolo avevano confessato che il Dio d'Israele era il solo vero Dio, e che alla fine de' secoli questa nazione sarebbe la padrona del mondo. La relazione di Montesini, che secondo le apparenze non è che una favola, ingannò Manasse; e come nelle cose favorevoli ciascuno adula se stesso e facilmente si lascia persuadere, compose sopra di quella la sua *Speranza d' Israele*, nella quale stabilisce come cosa certa che l'Asia e l' America fossero terra ferma o un continente, disgiunto poscia da Dio mediante lo stretto d'Aniano. Avanti tale separazione avvenne che vi passassero gli Ebrei; e là si fecero forti contro gli antichi abitatori di quella terra. Questo autore pretende trovare nella Scrittura con che fortificare la sua opinione. Predice Isaia che le isole spereranno nel Signore, o aspetteranno il Signore: *Me insulæ expectabunt* (1); e altrove: *Legem ejus insulæ expectabunt* (2). L' America è, secondo il detto autore, il paese, divisato col nome delle *Isole*, che doveva aspettare il Signore.

Il cavaliere Pen, nella sua lettera intorno allo stato presente delle terre degl' Inglesi nell' America, crede altresì d'aver trovato degli Ebrei in quella regione: narrando che il loro volto, singolarmente quello dei ragazzi, rassomiglia tanto a quello degli Ebrei, che in vederli si giudicherebbe sempre di ravvisare costoro. Hanno piccoli gli occhi e neri, come sono d'ordinario quelli degli Ebrei. Contano per lune; offeriscono le primizie dei frutti, e hanno una specie di festa de' tabernacoli; dicesi che il loro altare è composto di dodici pietre; il loro lutto dura un anno; i costumi delle loro donne sono simili a quelli degli Ebrei; il lor linguaggio è maschio, corto, succinto e tutto energia, nel che si conforma all' ebreo, servendo una voce per tre, e il rimanente essendo sottinteso da quei che ascoltano.

(1) *Isai.* LI. 5. — (2) *Idem* XLII. 4.

Viene accertato (1) che i Messicani ricevono la circoncisione; si videro appo loro in altro tempo giganti; hanno qualche idea d' un diluvio, ma ne raccontano diversamente le circostanze; dicono ancora d' essere stati salvati dal mare, volendo, per quanto pretendesi, dinotar con ciò il passaggio del mar Rosso. In alcuni luoghi del Perù s' ammazza un bianco agnello, mescolandone il sangue colla farina, la quale poi si distribuisce al popolo, che con quel sangue contrassegna la soglia della propria abitazione. Credono alcuni la risurrezione, mantengono un fuoco perpetuo in onore del loro dio, celebrano l' anno del giubileo in capo a cinquant' anni, e il sabbato ogni settimo giorno. I Caraibi danno delle strida e fanno pubbliche allegrezze nel principio di ciascun mese quando la luna ritorna a comparire, e s' astengono dalla carne porcina. Quei del Perù usano certi sacrifizii d' agnelli, molto consimili ai sacrifizii pacifici degli Ebrei. Le donne nella loro impurità si separano dagli uomini. Quei di Machoa si bagnano per purificarsi dopò aver toccato un cadavere. Ve ne sono che hanno per legge di sposar la cognata dopo la morte dei loro fratelli. I Peruviani maritansi in una foggia che ha molta similitudine con quella che prescrive Mosè rispetto a colui che non vuol dare discendenza a suo fratello (2). Nel Perù la donna calza la scarpa in piede all' uomo che sposa, e le donne fresche di parto sono stimate impure. Tutte codeste conformità di costumi, di pratiche, di sentimenti, possono esser mai casuali? E ciò forse non prova che gl' Israeliti penetrarono nell' America per la China, o per la Tartaria, o vero per mezzo di flotte andate colà dalla Spagna, o dalla Francia, secondo alcuni rabbini che spiegano in questo senso un passo d' Abdia (3), ove pretendono trovare nell' ebreo che i loro padri, esiliati nella Spagna (*Sepharad*), e in Francia (*Sarphat*), partirono di quivi per possedere le regioni del mezzogiorno, per le quali intendono l' America? Può vedersi a questo proposito un libro francese intitolato: *Conformité des Coutumes des Indiens-Orientaux avec celles*

(1) *Vide Acostam et alios Rer. American. Scriptores; Huet., Demonstr., prop.* 4, *c.* 7, *art.* 6, Basnage, *Histoire des Juifs.* — (2) *Deut.* xxv. 7 *et seqq.* — (3) *Abdias*, ℣. 20. . . . .
וגלת החל הזה לבני ישראל אשר כנענים עד צרפת וגלת ירושלם אשר
בספרד ירשו את ערי הנגב :

des Juifs, par M. de la C***, à Bruxelles, 1704, in-12.°; e un libro inglese composto sullo stesso argomento da Tommaso Thorowgood; e alcuni altri citati dal Fabricio nella sua Bibliografia Antica. pag. 16 e seguenti.

Ma queste prove, che sembrano sì belle, non hanno niente di sodezza. Se in alcune contrade dell' America osservansi pratiche uniformi a quelle degli Ebrei, veggonsene pure anche ne' medesimi luoghi altre del tutto opposte. Per provare quanto si dice, d' uopo sarebbe che tutta una nazione, una provincia, una contrada, fosse distinta dalle altre con cerimonie e con un culto da ogni altro diverso, e simile a quello d' Israele; ma dire, perchè in un luogo non mangiasi carne porcina, perchè qui s' osserva il settimo giorno, perchè là si sacrifica un agnello, ec., che gli Americani sono d' origine Israeliti, è certamente un portar troppo avanti le conseguenze; e di qual popolo non potrebbe dirsi lo stesso se fosse permesso di concludere in cotal guisa dal particolare il generale? Trovasi contrada veruna in quelle vaste regioni ove i nomi d' Abramo, d' Isacco e di Giacobbe sieno conosciuti, ove la circoncisione venga universalmente praticata, dove la scrittura e la lingua ebraica siansi conservate, almeno in parte, ove l' osservanza del sabato si sia mantenuta in forma generale ed uniforme? atteso che questi sono i caratteri indelebili della nazione ebrea, essendo ella riconosciuta e distinta, dappertutto ove ritrovasi, da simili contrassegni. Sempre altéra, quantunque umiliata, vive disgiunta dagli altri popoli, e non affratellasi con chicchesia. Vedesi cosa alcuna di tutto questo nell' America in coloro appo cui stimasi di scorgere qualche vestigio d' un preteso ed equivoco giudaismo? Dopo questi riflessi, che poi gli Ebrei, i quali sono presentemente dispersi in tutti gli angoli del mondo, avidissimi del guadagno, sovente perseguitati, e non di rado sforzati ad abbandonare le loro abitazioni e il domicilio, sieno stati condotti a caso, o piuttosto per un tratto della divina Provvidenza in piccol numero nell' America, e che successivamente ivi si sieno confusi e mescolati cogli altri, che abbiano dimenticata l' origin loro, la propria lingua e la legge, e siansi abbandonati di poi all' idolatria, questo è ciò che non vorremmo asserire nè negare, tanta è l' incertezza e l' oscurità che vi scorgiamo.

La Scrittura ci fa sapere in chiarissima forma e in più di un luogo (1) che gl' Israeliti delle dieci tribù se ne ritornarono in Egitto dopo la distruzione del regno di Samaria. Non v' era altro luogo ove potessero più agevolmente e con più sicurezza ritirarsi: era l' Egitto attiguo alla Palestina; e Sua re d' Egitto doveva favorire gl' Israeliti quando non avesse avuto altro motivo che quello della gratitudine, mentre l' affezione a lui portata da Osea ultimo re d' Israele, e il disegno da esso formato di collegarsi coll' Egitto per sottrarsi dal dominio dell' Assiria (2), erano state le cagioni della guerra intrapresa contro di lui da Salmanasar e la vera causa della sua estrema disgrazia. Ma lo stesso profeta che ci dice che una parte d' Israele si salvò in Egitto, ci ragguaglia altresì (3) che il grosso della nazione fu trasportato di là dall' Eufrate, e ridotto in ischiavitù; che il maggior numero di quei che si erano rifugiati in Egitto v' erano miseramente periti (4), e in ultimo che quelli che vi eran rimasti sarebbero un dì ritornati ad abitar nuovamente le proprie loro città: « Il Signore ruggirà a guisa di leone, » ed Israele sen volerà dall' Egitto come un uccello (5) ». Non bisogna dunque pretendere di rinvenire in Egitto gli avanzi delle dieci tribù: trovansi bensì molti Ebrei in Egitto, e vi erano in grandissimo numero sotto i re Tolomei; ma verisimilmente fu per una nuova trasmigrazione avvenuta dopo la morte di Alessandro Magno. Afferma Ecateo (6) che, morto quel principe, molte migliaia d'Ebrei vennero trasferiti dalla Giudea in Egitto.

Se trovar si possono degli avanzi delle dieci tribù nell' Egitto o nell' Etiopia.

Conviene pur anche portarsi a discoprire gl' Israeliti nell' Etiopia, volendosi che da lunga pezza siansi colà stabiliti; mentre vi vengono collocati fino dal tempo di Salomone, nel supposto che la regina di Saba, la quale si portò a visitare quel principe in Gerosolima, fosse regina d' Etiopia. Un rabbino nomato Eldad, della tribù di Dan, scrittore secondo alcuni del nono, o secondo altri del decimoterzo secolo (7), sostiene che nel tempo di Geroboamo la tribù di Dan si ritirò in Etiopia, essendosi

(1) *Osee* VIII. 13; IX. 3; XI. 5. — (2) 4. *Reg.* XVII. 4. — (3) *Osee* IX. 3; XI. 5. — (4) *Id.* IX. 6. — (5) *Id.* XI. 11. — (6) *Hecataeus apud Joseph. l.* 1 *contra Appion.* Οὐκ ὀλίγαι δὲ μετὰ τὸν Ἀλεξάνδρου θάνατον εἰς Αἴγυπτον καὶ Φοινίκην μετέστησαν, διὰ τὴν ἐν Συρίᾳ στάσιν. — (7) *Vide Bartolocci, Biblioth. Rabbinic. t.* 1, *p.* 129.

unita e collegata coi popoli di quel paese. Le tribù di Nephthali, di Gad e di Aser la seguirono in quelle contrade, aggiugnendovi il detto rabbino la tribù di Mosè, che mai non fu, a meno che non si spieghi di quella di Levi; ma indubitatamente non andò mai quest' ultima in quella regione, dandocene la Sacra Scrittura e tutta l' istoria degli Ebrei incontrastabili prove. Dice costui che la tribù di Mosè era idolatra; ed essendosi convertita si diè mano a fabbricare superbi edificii in quel paese ove erasi ritirata. Le menzionate tribù avevano nell' Etiopia un potente sovrano della lor nazione, che poteva mettere in piedi un' armata di centomila fanti e centoventimila cavalli. Ma favole di questa fatta non meritano veruna attenzione, non meno che quanto aggiugne, cioè che la tribù d' Issacar era sotto il dominio dei Persiani e dei Medi, che Zabulon stendevasi dalla montagna di Pharan sino all' Eufrate, che Ruben dimorava dietro Pharan e parlava arabo, che Ephraim e la metà della tribù di Manasse eransi rifugiate nei paesi più meridionali, che in fine Simeone e Giuda stavano nel regno di Cozar, ove componevano una nazione numerosissima, facendo pagare il tributo a venticinque regni vicini. Siccome tutto questo racconto è senza prove, senza ragioni e senza fondamento, e non trovasi nè nella Scrittura nè appo la storia, sarebbe un abusarsi della pazienza dei lettori il diffondersi a confutarlo. Il certo si è che presentemente si trovano molti Ebrei in Etiopia, i quali sono altresì bravi e guerrieri, e taluni siffattamente potenti, che fuvvene uno, circa la metà del secolo XVII, che tentò di farsi re d' un piccolo montuoso paese e di malagevolissimo accesso, siccome raccontavanlo due ambasciatori del re d' Etiopia veduti da Bernier nella Corte di Mogol (1). Ma non si ha prova veruna che tali Ebrei fossero delle dieci tribù; soltanto si sa che voglion passare per discendenti di Giuda, ma la loro origine è poco nota, e per altra parte è certo che le dieci tribù non vennero giammai da Salmanasar trasferite nell' Etiopia.

In qual luogo trovansi gli avanzi delle dieci tribù, se-

Beniamino da Tudela (2) colloca francamente Ruben, Gad e Manasse a *Cebar*, distante tre giornate da *Tilimassa*. Al di là, dice egli, v' è un orribil deserto di diciotto

(1) Bernier, *Voyage de Kachemire*, t. 4, p. 218. — (2) *Benjamin, Itiner.*, p. 77, 81 et 87, *edit. Plantin.* 1575.

giorni di cammino. Dan, Zabulon, Aser e Nephthali sono sulla riva del fiume *Gozan* e nelle montagne di *Nisbor*. Parla eziandio dei monti di *Ilhapton*, ove si era ricoverata una parte degl' Israeliti trasferiti da Salmanasar. È lecito, a chiunque vorrà, il credere a questo viaggiatore, e recarsi sui luoghi a cercare tutte le prefate tribù; ma vi abbisognano buone guide, e trovar prima sulle Carte e nei geografi *Cebar*, le montagne di *Nisbor* e quelle di *Ilhapton*.

condo Beniamino da Tudela e Olao Rudbeck.

Olao Rudbeck, figlio del famoso Olao Rudbeck autore dell'Atlante, nella sua *Laponia Illustrata* sostiene che non debbonsi cercare nè in Asia nè in Africa, e meno ancora in America, i rimasugli delle dieci tribù, ma nelle estremità del settentrione e in Laponia sua patria; fonda egli le sue congetture su certe probabilità generali, e sopra la conformità d' alcune cerimonie degli Ebrei che osservansi parimente tra i Laponi. Ma per vero dire, se queste ragioni bastassero, non vi sarebbe paese nel mondo ove non si potessero collocare le dieci tribù. Può vedersi Vitsio, Dissert. 2.ª, in cui mostra che l' Evangelio non fu predicato agli Americani prima che gli Europei entrassero in quella regione.

Conclusione. Ritorno degli Israeliti nel paese loro dopo Ciro.

Dopo avere invano cercato gl' Israeliti delle dieci tribù in tutti i luoghi ove ci era data speranza d'incontrarli, non abbiamo trovato finora che congetture, e per la più parte malissimo fondate. Ecco in due parole la relazione che noi possiamo fare dopo sì lunghe corse e tante ricerche: le dieci tribù non sussistono intere e unite in veruna parte del mondo che nota ci sia; niuna di loro in particolare tiene luogo alcuno stabile e certo, ove possa dirsi che sussista in una maniera da essere dalle altre distinta; ma in varii luoghi e in diverse provincie è agevole di scorgere i miseri avanzi di quel popolo sventurato, che non forma più popolo, giusta la predizione d' Isaia, *Desinet Ephraim esse populus* (1). Veggonsi senza re, senza principe, senza sacrificii, senza tempio, senza sacerdoti, senza idoli; in conclusione, non sono nè Ebrei nè idolatri, conforme alla minaccia di un altro profeta: *Dies multos sedebunt filii Israel sine rege et sine principe, et sine sacrificio et sine altari, et sine ephod*

(1) *Isai.* VII. 8.

et sine teraphim(1). In vano millantano costoro una potenza che mai non ebbero fuori della lor terra: i re e i principi che si arrogano sono altrettanti re finti ed immaginarii. È oggidì e fu sempre dopo la sua trasmigrazione un popolo senza capo e senza repubblica: s' egli si è retto e conservato nel cuore delle nazioni e in mezzo alle persecuzioni, non è seguito che per un puro effetto del volere dell' Onnipotente, che ha sopra Israele disegni di misericordia, e che ci somministra nelle loro persone prove sempre sussistenti e parlanti della vera religione e del rigore di sua giustizia contro quei che lo disprezzano.

Tra siffatto disordine e tanto miscuglio delle dieci tribù cogli altri popoli, non lasciasi però di riconoscerli più distintamente e in maggior numero in quei luoghi ove furono da principio da Salmanasar trasferiti, voglio dire nell' Assiria, nella Media, nella Mesopotamia, sull' Eufrate e nelle provincie circonvicine. Colà gittò la nazione profonde radici, che mille rivoluzioni e ventiquattro secoli non poterono sbarbicare. Indi probabilmente essi si diffusero, ma senza disegno e come a fortuna, in tutti quei paesi ove osservammo vestigie del nome d' Israele; noi però non vorremo asserire che quanti veggonsi d' Israeliti in quelle provincie derivassero dalle tribù che componevano il regno di Samaria, essendo probabilissimo che la più parte sieno discesi dai Giudei. Egli è incontrastabile che le tribù di Giuda e di Beniamino non ritornarono tutte intere sotto Zorobabele, Esdra e Neemia: basta leggere i registri riferiti nei libri d' Esdra per vedere chiaro che non sono sufficientemente riempinti per contenere la totalità di quelle due tribù. Basta consultare l' istoria di Ester per comprendere qual fosse tuttavia il numero de' Giudei dispersi nell' impero d' Assuero, il quale sembra essere il medesimo che Dario figlio d'Istaspe. Gli storici(2) ci parlano di una numerosa trasmigrazione d' Ebrei fatta dal re Artaserse Oco, dopo la presa della Fenicia e dell' Egitto, collocandoli sul mar Caspio, nell' Ircania e in Babilonia. Afferma Giuseppe(3) che gli Ebrei di Gerosolima supplicarono Alessandro Magno a permetter libero l' esercizio della religione e delle leggi ai loro fratelli che abitavano la Babilonia e la Media.

(1) *Osee* III. 4. — (2) *Jul. African. apud Georg. Syncell.*, *Oros. lib.* 31, c. 7. — (3) *Antiqq. l.* XI., c. *ult.*

La licenza conceduta da Ciro alle tribù di Giuda e di Beniamino di ritornarsene alle loro terre, il favore che tutta l' ebrea nazione godè in Oriente sotto il lungo e felice governo d' Assuero sposo d' Ester e sotto la direzione del saggio Mardocheo suo primo ministro, in ultimo i vantaggi che gli Ebrei possedevano nel proprio loro paese, e i privilegi concessi loro dai principi, tutto contribuì senza dubbio a far nascer in cuore a un grandissimo numero d' Israeliti il desiderio di ritornarsene nella Palestina. Ha ogni uomo un amor naturale pel suo paese; ma gli Ebrei, più che verun altro popolo, erano gelosi della terra promessa ai loro antenati. La prerogativa conceduta a Giuda e a Beniamino non era talmente ristretta a queste due tribù, che l' altre ancora non ne profittassero sotto il lor nome, o in qualche altra maniera. Giuda trovava il suo conto nel ritorno delle altre tribù, accrescendo le sue forze e il suo dominio, mentre esse ritornavano per unirsi a lui; e così ristringevasi e indebolivasi tanto più il partito dei Samaritani, nemici di Giuda. Gli antichi abitanti riassumevano i retaggi dei loro avi, scacciandone come usurpatori i Samaritani. Per altra parte era cosa degna della sapienza del Signore il maneggiare le circostanze in maniera che le profezie, le quali avevano così spesso predetto e in forma tanto distinta il ritorno delle dieci tribù nelle lor terre, fossero adempiute. Come mai Gesù Cristo, venendo al mondo, avrebbe egli predicato a tutto Israele se, quando comparve nella Giudea, tutta la nazione non vi fosse stata adunata? Non sarebbe abbisognato che il Salvatore, il quale dichiara di non esser mandato che alle pecorelle smarrite della casa d' Israele (1), fosse andato in quelle remote provincie per annunziarvi la sua venuta a quei disgraziati popoli che sedevano tra le ombre di morte? Gli apostoli non hanno eglino operato e parlato come persuasi che tutta la nazione trovavasi allora nella Giudea? Non ispiegarono essi le profezie che parlano d' Ephraim (2), di Nephthali e di Zabulon (3), come certi che queste tribù erano nelle antiche loro eredità?

Due cose a ciò si obbiettano: la prima, che la Scrittura non ragiona del ritorno attuale ed effettivo delle dieci

(1) *Matth.* xv. 24. — (2) *Id.* II. 18. — (3) *Id.* IV. 13. 15.

tribù; la seconda, che ben si sa essere tuttavia disperse le dieci tribù. Ma rispondo, 1.° che nel vero non si ha testo chiaro e preciso nella Scrittura che dimostri l'effettivo ritorno delle dieci tribù, nè veruna permissione positiva data loro dai re caldei o persiani di ritornarsene nel lor paese; ma si hanno però testi espressi di molti profeti (1) che mostrano tal ritorno nello stesso modo, e tanto chiaro quanto quello di Giuda. Non si pretende già che tutti gl'Israeliti delle dieci tribù sieno ritornati nella Palestina, ma bisogna altresì convenire che tutti quelli di Giuda e di Beniamino non ritornarono sotto Zorobabele, sotto Esdra e Neemia. 2.° Questo ritorno potè seguire in una foggia insensibile e a poco a poco, di maniera che non sarà stato notato negli annali della nazione. 3.° Potè esso avvenire principalmente sotto Alessandro Magno, che, secondo Giuseppe (2), permise agli Ebrei di ritornarsene alle loro case. 4.° In conclusione si hanno buonissime prove che al tempo di Gesù Cristo e degli apostoli v'erano nella Giudea Ebrei di tutte le tribù.

Alla seconda ragione rispondiamo ritorcendo l'argomento. Si sa sicuramente che dopo Ciro e Dario vi fu un numero ben grande di Ebrei delle tribù di Giuda e di Beniamino in tutte le parti dell'Asia, nell'Europa e in Egitto: dunque queste tribù non fecero ritorno con Zorobabele, Esdra e Neemia. Se questo argomento non prova niente, o prova troppo, la ragione addotta contro il nostro sentimento rimane senza forza, imperocchè può esser ritornato un gran numero d'Israeliti delle dieci tribù senza essere rivenuti tutti. Noi non ci dilungheremo più oltre intorno a questa materia perchè abbiamo intenzione di trattarla a fondo in una particolare dissertazione (3).

(1) *Vide Ezech.* XXXVII. XXXVIII. XXXIX; *Osee* I. 10; XI. 9. 10. 11; XIV. 2 *et seqq.*; *Amos* IX. 14. 15. — (2) *Joseph.*, *lib.* I *contra Appion.* — (3) Ved. la *Dissertazione sul Ritorno delle dieci tribù*, relativa al libro d'Ezechiele.

DISSERTAZIONE

SOPRA

LA ROTTA DELL' ESERCITO

DI SENNACHERIB [*]

Spedizione di Sennacherib contro la Giudea. Sconfitta del suo esercito.

Ezechia avendo scosso il giogo degli Assirii, Sennacherib re dell' Assiria marciò contra la Giudea (1); ma ricevuta notizia, che il re di Giuda avea conclusa lega offensiva e difensiva col re d' Egitto e quello di Chus, giudicò che d' uopo fosse cominciare dall' abbattere la potenza dell' Egiziano prima di combattere contro gli Ebrei. Fece adunque la guerra per tre anni in Egitto (2); dopo la quale ritornò nella Giudea, ove prese le principali città di quello Stato. Ezechia, vedendo abbattuto l' Egizio suo alleato, tentò mezzi d' accomodamento con Sennacherib, e addomandógli la pace, pregandólo di ritirarsi dal suo dominio. Sennacherib promise di farlo mediante una somma di trecento talenti d' argento (3) e di trenta talenti d' oro (4); ma dopo averli ricevuti, invece di ritirarsi, inviò tre de' suoi principali uffiziali, Rabsace, Rabsari e Tharthan, per intimare ad Ezechia d' arrendersi e soggettarsi alla sua ubbidienza. Parlò Rabsace con tanto di tracotanza, e profferì sì alte bestemmie contro Dio, che il re Ezechia, sbigottito, squarciò le sue vesti, e vestì una tonaca di sacco, e ascese al tempio del Signore per farvi orazione; e nel tempo medesimo mandò al profeta Isaia, a fine di renderlo informato di quanto era avvenuto. Il profeta ri-

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) 4. *Reg.* XVIII. 7. 13 *et seqq.*; 2. *Par.* XXXII. 1 *et seqq.*; *Isai.* XXXVI. 1 *et seqq.* — (2) *Beros. apud Joseph.*, *Antiqq. l.* X, *c.* 2; *Herodot. l.* II, *c.* 141. — (3) I trecento talenti d' argento corrispondono ad 1,324,350 lire italiane. — (4) I trenta talenti d' oro equivalgono a 189,180 lire italiane.

spose agl' inviati che il re non doveva perdersi d' animo per tutte quelle minacce, che ben presto Sennacherib avrebbe saputo nuove che gli avrebbero fatto pensare a tutt' altro che ad attaccar Gerosolima, e che sarebbe stato astretto a salvarsi nel suo paese, ove sarebbe morto a colpi di spada.

Ritornossene Rabsace senza risposta al re suo signore, che aveva abbandonato l' assedio di Lachis, e attaccava Lebna, città situata nella parte meridionale di Giuda. Nel tempo medesimo avendo Sennacherib inteso che Taraca re di Chus(1), cioè di quella parte dell' Arabia che stendesi verso il basso Egitto, sulla riva orientale e sulla punta del mar Rosso, marciava contro di lui in soccorso d' Ezechia, si mise in ordine per andarlo ad incontrare; ma nel partire scrisse ad Ezechia lettere piene di minacce contro di lui e di bestemmie contro il Signore. Il re di Giuda portò queste lettere nel tempio, e, avendole aperte avanti il Signore, lo pregò, ed implorò il suo aiuto. Allora Isaia mandogli a dire che nulla temesse, mentre il Signore conserverebbe Gerusalemme, che non solo non sarebbe presa, ma neppure assediata, e che ben presto Sennacherib sarebbe astretto a ritornarsene per la stessa via dond' era venuto. In fatti la notte medesima l'Angelo del Signore trucidò cent'ottantacinquemila uomini del suo esercito, la qual perdita l' obbligò a ricoverarsi in Ninive, ove qualche tempo dopo il suo ritorno venne ucciso dai suoi propri figliuoli. Questo sì miracoloso avvenimento della disfatta dell' esercito di Sennacherib è quello che abbiamo disegno di qui esaminare, perciocchè la Scrittura, i comentatori e gli storici anche profani ne parlano in una maniera molto diversa. Noi ora ne discenteremo le circostanze, e c' ingegneremo di conciliarne le varietà.

Esame delle diverse circostanze di questa rotta, e modo di conciliarle.

Credono gli Ebrei per un'antica tradizione dei lor maggiori, così asserisce s. Girolamo(2), che il fuoco del cielo cadesse sugli Assirii, e li riducesse in cenere senza far danno alle loro vesti: in guisa che, quando s' andò per ispogliare i morti, bastò solamente scuotere le vestimenta, e prendere tutto ciò ch' essi portavano; vogliono ancora, e fu questo il sentimento di parecchi comenta-

(1) 4. *Reg.* XIX. 9 *et seqq.*—(2) *Hebræi apud Hieron. in Isai.* X. 16. *Vide et Author. serm. ad fratres in eremo. Hug. Cardin. in* 4. *Reg. et alios.*

tori, che l' esercito fosse ucciso avanti Gerusalemme, di cui era venuto a far l' assedio, e che Sennacherib fosse costretto a salvarsi con soli dieci dei suoi, essendo stato tutto il rimanente ridotto in cenere.

Fondasi tal sentimento sopra ciò che sta scritto in Isaia: « Il Dominatore Signore degli eserciti manderà la » macilenza a' suoi grassi guerrieri; e sotto la gloria di » lui arderà quasi un acceso rogo di fiamme, e la luce » d' Israele sarà con quel fuoco, e il Santo di lui con » la fiamma, e si accenderanno, e arderanno le spine » di Assur, e gli sterpi in un giorno. E la gloria di » questa selva e di questo Carmelo sarà consunta dal- » l' anima sino al corpo, ed egli fuggirà sbigottito. E » le piante che rimarranno di questa selva, per la loro » scarsezza, si conteranno, e un fanciullo faranne regi- » stro (1) ».

Ma s. Girolamo dice in un altro luogo (2) che gli Ebrei gli avevano insegnato che l' angelo Gabriele era stato mandato da Dio per esterminare gli Assirii, e che questo angelo è divisato in Isaia sotto il nome di *Hamon: A voce angeli fugerunt populi*. Porta l' ebreo: *A voce Hamon fugerunt populi*. Questa parola *hamon*, המון, significa *strepitus*, o *multitudo*, o piuttosto *strepitus quasi multitudinis tumultuantis*, il che i Settanta e gli altri interpreti (3) intendono dello spavento che sorprese gli Assirii, e che fece dar loro le spalle alla fuga. Ma furono rattenuti dall' Angelo sterminatore, che ucciseli.

Congghietturano altri interpreti che s' ammazzassero l' un l' altro, per essersi intromessa tra loro la divisione, e ognuno essendosi armato contra il suo vicino, come avviene ne' terrori panici e nelle confusioni notturne, quando senza conoscersi si crede di vedere tanti nemici quanti sono gli uomini che s' incontran per via. Questa opinione è fondata sulle seguenti parole d' Isaia (4): « Si » allegreranno dinanzi a te come quegli che si rallegrano » della messe, come esultano i vincitori fatti padroni della » preda, allorchè dividon le spoglie. Imperocchè il giogo » oneroso di lui, e la verga infesta a' suoi omeri, e il

(1) *Isai.* x. 16. 17. 18. 19. — (2) *Vide Hieron. in Isa.* xxxiii. 3. — (3) *Isai.* xxxiii. 3 *et seqq. Septuag.:* Διὰ φωνὴν τοῦ φόβου. *Aq. et Theod.:* Ἀπὸ φωνῆς ὄχλου. — (4) *Isai.* ix. 3. 4. 5.

» bastone del suo esattore tu li superasti, come nella » giornata di Madian[1] », dove i Madianiti si uccisero tra loro. « Perocchè ogni violenta depredazione (sarà) con » tumulto, e le vesti intrise di sangue saranno arse, fatte » cibo del fuoco ». Ciò suppone che la maggior parte delle vesti prese nello spoglio dei soldati si trovassero forate dai colpi, e sanguinose in foggia da non poter esser mai ad alcun uso impiegate.

Questo sentimento vien confermato con un altro passo d' Isaia, ove dice che « le spoglie (degli Assirii) saranno » raccolte, come si raccolgono i bruchi quando di essi si » empion le fosse[2] ». Quando il vento gli annegò nel mare, e che le onde li balzano alla spiaggia, ivi si abbruciano, ovvero, fatte profonde fosse nella terra, in quelle si ammontano e si coprono acciò la loro corruzione non produca la peste nel paese: così si getteranno nel fuoco, o si sotterreranno gli abiti degli Assirii che si troveranno aspersi di sangue, e de' quali non potrà farsi uso alcuno attesa la loro impurità.

Tostato e Saliano stimano che tutto l' esercito fosse ucciso da qualche interna e impercettibil ferita nelle parti nobili, di modo che nell' esterno non apparve piaga veruna sopra i loro corpi. L' autore dell' Ecclesiastico favorisce questo sentimento, dicendo che *l'Angelo del Signore gli ammaccò*[3], a un dipresso come il fulmine fa morire subitamente chi ne resta colpito, per la sola compressione delle parti interne, e per lo stravolgimento della tessitura delle fibre le più dilicate, e dei vasi che portano il sangue e la vita nelle parti dell' animale.

Pare che Giuseppe[4] adotti il sentimento di Beroso intorno il modo onde venne distrutto l' esercito di Sennacherib: imperocchè senza spiegarsi sopra tal fatto, riferisce le parole dello storico straniero, il quale dice che Sennacherib ritornando dalla guerra d' Egitto andò ad unirsi al suo esercito, incamminato a porre l' assedio di Gero-

(1) *Judic.* VII. 22. — (2) *Isai.* XXXIII. 4. — (3) *Eccl.* XLVIII. 24.: « *Contrivit illos Angelus Domini* ». *Sept.*: Ἐξέτριψεν αὐτοὺς ὁ ἄγγελος αὐτοῦ. — (4) *Joseph. l.* x. *Antiqq. cap.* 2: Ὑποστρέψας δὲ Σενναχήριβος ἀπὸ τῶν αἰγυπτίων πολέμων ἐπὶ τὰ Ἱεροσόλυμα, καταλαβὼν ἐκεῖ τὴν ὑπὸ τῷ στρατηγῷ Ῥαψάκῃ δύναμιν, τοῦ Θεοῦ λοιμικὴν ἐνσκήψαντος αὐτοῦ τῷ στρατῷ νόσον, κατὰ τὴν πρώτην τῆς πολιορκίας νύκτα διαφθείρονται μυριάδες ὀκτὼ καὶ δέκα, πεντακισχίλιοι, σὺν ἡγεμόσι καὶ ταξιάρχαις.

solima sotto il comando di Rabsace suo generale; ma che la prima notte dell' assedio una peste mandata da Dio avendogli fatto perire centottantacinquemila uomini fu astretto a ritirarsi a gran giornate in Ninive col residuo delle sue truppe.

Erodoto[1] avea saputo dai sacerdoti egizii qualche cosa della guerra di Sennacherib contro l' Egitto e della sua prodigiosa sconfitta; ma gli aveano travestita la verità di questi fatti. Ecco com' ei li racconta: Setone re d' Egitto e sacerdote di Vulcano, essendo stato attaccato da Sennacherib re degli Arabi e degli Assirii, si trovò abbandonato dai suoi proprii soldati. In tal dolorosa congiuntura non sapendo qual partito pigliare, si rivolse al suo Dio, e gli chiese istantemente un pronto aiuto. Terminata la supplica si addormentò, e apparsogli Vulcano, gli disse che niente temesse, e che, se marciava incontro a Sennacherib, gli avrebbe mandato sussidio. Setone adunque si pose in marcia con quei pochi che vollero seguirlo, e s' inoltrò sino a Pelusio. La medesima notte una moltitudine di topi investirono il campo degli Assirii, e rosero i loro archi, i turcassi, e i coreggiuoli dei loro scudi, per modo che il dì vegnente, avendo trovate le loro armi non più atte ad essere adoperate, furono costretti a prender la fuga. Vedevasi nel tempio di Vulcano la statua di marmo del re Setone tenendo in mano un topo, con la seguente iscrizione: « Chi mi guarda impari ad esser pio ».

Isaia[2] e l' autore del salmo LXXV mostrano in modo preciso che la tempesta e i fulmini fecero quella terribile strage nell' armata assiria. « La moltitudine di que' che » ti sbatteranno sarà come minuta polve; e la moltitu- » dine di quei che ti han soggiogata, come svolazzante » favilla. E sarà cosa repentina e di un momento. Il Si- » gnore degli eserciti la visiterà in mezzo ai tuoni ed ai » terremoti, e romorio grande di turbini, e di tempesta, » e di fiamma di fuoco divoratore. E la moltitudine di » tutte quelle genti, che han combattuto contro Ariel » (o contro la città santa), saranno come un sogno e » visione notturna. E come uno che ha fame, si sogna » di mangiare, e svegliato che è si sente vuoto, e come » uno che ha sete, si sogna di bere, e svegliato che è

(1) *Herod. l.* II, *c.* 141. — (2) *Isai.* XXIX. 5 *et seqq.*

» il meschino tuttora ha sete e trafela: così avverrà a
» tutte quelle genti che han preso a combattere contro il
» monte di Sion».

È chiarissimo questo testo per dinotare una tempesta; ma ecco ancora qualche cosa di più espresso e formale: « Farà udire il Signore la gloriosa sua voce (cioè il fra» gore del suo tuono), e farà conoscere il terribil suo
» braccio, intimando furore e fiamma di fuoco divoratore,
» e atterrando ogni cosa quasi con turbine e con gran» dinata di pietre: imperocchè alla voce del Signore sarà
» spaventato l' Assiro percosso dalla verga, e il percuo» tere della verga sarà costante, e il Signore farà che
» ella si posi sopra di lui al suon de' timpani e delle
» cetre. In singolare battaglia lo vincerà. Imperocchè
» è già tempo che Thopheth fu preparata dal re (del
» cielo), fu preparata profonda ed ampia. Ella ha per
» suo nudrimento il fuoco, e legna in abbondanza: il fiato
» del Signore quasi torrente di zolfo la incende(1)». Il profeta allude al costume che praticavasi nella valle di Thopheth ove si manteneva un fuoco continuo a onor di Moloc, entro cui si abbruciavano le vittime umane che gli erano sacrificate. Facevansi tali spietati sacrifizii al suono di tamburi e d'altri strumenti, a fine di soffocare lo strepito e le strida di coloro che morivano nelle fiamme. Dicesi ancora che stava sempre nella medesima valle un fuoco acceso, per gittarvi gli animali morti da loro, che vi si portavano dalla città. L'armata di Sennacherib essendo stata necisa al fragor dei tuoni e della tempesta, come al suono degli strumenti, fu abbruciata nel luogo di sua sconfitta, come si abbruciavano le carogne nella valle di Thopheth.

Il salmo LXXV è un cantico composto nella stessa occasione, sul medesimo soggetto, in cui il salmista espone che il Signore « ha la sua abitazione in Sionne, » che « ivi
» egli ha distrutta la forza degli archi, lo scudo, la spada
» e la guerra. O tu che spandi mirabilmente la tua luce
» dalle più alte montagne: son rimasi conquisi tutti gli
» stolti di cuore. Dormirono il loro sonno, e nulla tro» varono nelle loro mani tutti questi uomini tesoreggianti.
» Al tuono delle tue minacce, o Dio di Giacobbe, si ad-

(1) *Isai.* XXX. 30 *et seqq.*

» dormentarono i cavalieri. Terribile sei tu, e chi a te » farà resistenza? l' ira tua è antica. Dal cielo facesti sen- » tire il tuo giudizio: tremò la terra, e si tacque; al- » lorchè Dio si levò su per far giudizio, per tutti sal- » vare i mansueti della terra».

Non è agevole certamente il conciliare tutti questi varii sentimenti; ma niun motivo altresì ci obbliga a farlo. Che tra gl' interpreti e i comentatori si trovino varietà d' opinioni incompatibili, ciò non è punto straordinario. Noi ci contentiamo di far qui palese che le diverse pitture che a noi fa la Scrittura di questo celebre avvenimento sono verisimilissime, e nulla racchiudono d' incompatibile. Che un esercito di più di cent'ottantacinquemila uomini, composto di varie nazioni, e l' une rispetto all' altre straniere, trovandosi in un paese sconosciuto, cinto da nemici all' intorno, sbigottito dalla nuova che s' appressava una numerosissima armata, cadesse in un terror panico infuso dagli angeli buoni, o protervi, e che in tempo d' una orribil tempesta, nel folto d' oscura notte desse mano alle armi, e che ognuno prendendo il compagno per un nemico, lo trucidasse senza conoscerlo, ciò non è incredibile nè senza esempio. Che i fulmini, i turbini, la grandine, che i precipizii e le rupi ne facessero perire un gran numero che volevan salvarsi durante la notte, è pur questo possibilissimo. Che il fuoco del cielo, essendo caduto in qualche luogo del campo, vi appiccasse la fiamma e consumasse gran moltitudine di soldati, che le saette, cadendo, ne soffocassero parecchi, vedesi tutto ciò di continuo. Finalmente che l' angelo della morte ne colpisse molti in una impercettibil maniera e con interiori ferite, e strappasse loro l' anima senza piaga nè contusione, come credelo san Girolamo(1), niuno ne contraddice la possibilità.

Or tutti questi generi diversi di morte son chiaramente distinti nei varii luoghi della Scrittura che si sono citati. Talora essa ci dice che gli Ebrei si arricchirono delle spoglie dell' esercito trucidato, talora che i loro vesti-

(1) *Hieron. in Isai.* XXXVII: « *Centum octoginta quinque millia fortissimorum virorum ab uno angelo una nocte cæduntur, et absque vulneribus occisorum mors sæva discurrit, excludens a corporibus animas, Dei voluntate* ».

menti, inzuppati di sangue e foracchiati dai colpi, ad altro non saranno buoni che a servire di pascolo alle fiamme. Spiegasi tutto questo e agevolmente conciliasi nell' ipotesi da noi proposta di un' armata uccisa parte dal fulmine e dall' angelo esterminatore, e parte dal fuoco, dalla spada e dai precipizii.

Osservazioni sull'angelo sterminatore che percosse l' esercito di Sennacherib.

Quanto all' angelo sterminatore, la cosa richiede maggior disamina. Credettero alcuni interpreti[1] che fosse un angelo buono, cioè l' angelo Gabriele, che è il difensore del popolo di Dio, o san Michele, il capo della Sinagoga. Altri sostengono essere stato un angelo cattivo, e probabilmente il medesimo che, secondo alcuni, uccise i primogeniti nell' Egitto[2], al quale viene attribuita parimente la morte degl' Israeliti mormoratori che perirono nel deserto[3] e quella degl' Israeliti percossi[4] ad oggetto di punire la vana curiosità di Davide che fece fuor di ragione la enumerazione del suo popolo. Ad esso pure si attribuirono tutte le miserie che sopraggiunsero a Giob[5]. Apparisce dal greco di Giob[6] che gli antichi Ebrei credevano ad un angelo di morte incaricato di far uscire le anime dai nostri corpi. Dice egli in un luogo che, « quando » anche vi fossero intorno al peccatore mille angeli di » morte pronti a togliergli la vita, niuno di essi lo per» cuoterà s' ei rientra in se stesso e che pensi a ritor» nare al Signore; se scoprirà ad un uomo il suo pec» cato, se gli confessa la sua follia, il Signore lo ratterrà » dal cadere nella morte[7] ». E appresso, i malvagi sono minacciati degli angeli sterminatori, che toglieranno loro la vita[8]. Il Salmista ne minaccia i suoi persecutori: *Et angelus Domini coarctans eos*[9]. Parla pure degli angeli cattivi[10] mandati contro gli Egizii al tempo di Mosè. Salomone, nei Proverbi, dice che « il malvagio va sempre » a caccia di contese » e che « l' angelo crudele sarà spe-

(1) *Tostat. in* 4. *Reg.* XVIII. — (2) *Exod.* XII. 29. — (3) *Judic.* VIII. 25; 1. *Cor.* X. 10. — (4) 2. *Reg.* XXIV. 16; 1. *Par.* XXI. 30. — (5) *Job* I. II. 12. — (6) *Id.* XX. 15 *et seqq.*: Ἐξ οἰκίας αὐτοῦ ἐξελκύσει αὐτὸν ἄγγελος (*MS. Alex.*: ἄγγελος θανάτου). — (7) *Job* XXXIII. 23: Ἐὰν ὦσι χίλιοι ἄγγελοι θανατηφόροι, εἷς αὐτῶν οὐ μὴ τρώσῃ αὐτόν· ἐὰν νοήσῃ τῇ καρδίᾳ ἐπιστραφῆναι πρὸς Κύριον, ἀναγγείλῃ δὲ ἀνθρώπῳ τὴν ἑαυτοῦ μέμψιν, τὴν δὲ ἄνοιαν αὐτοῦ δείξῃ, ἀνθέξεται τοῦ μὴ πεσεῖν εἰς θάνατον. — (8) *Job* XXXVI. 14: Ἡ δὲ ζωὴ αὐτῶν τιτρωσκομένη ὑπὸ ἀγγέλων. — (9) *Psal.* XXXIV. 5. 6. — (10) *Id.* LXXVII. 49.

» dito contro di lui[1] ». Quest' angelo crudele, quest' angelo di morte è quegli che fu mandato contro i primi mariti di Sara figlia di Raguele, che gli ammazzò allorchè tentarono di appressarsi a lei[2]. È questi l' angelo Asmodeo, legato e confinato nel deserto dall' angelo Raffaele[3]. Il nome d' *Asmodeo* significa distruttore, esterminatore. Ecco qual era l' opinione degli antichi Ebrei intorno a questa sorta d' angioli micidiali.

Hanno i moderni Ebrei tuttavia i medesimi sentimenti, insegnando[4] che alla morte d' ogni uomo Satanasso o l' angelo della morte, trovasi al capezzale dell' ammalato tenendo in mano una spada nuda, nella punta della quale pendono tre gocce di un liquore di fiele. L' infermo non ha sì tosto scorto quest' angelo, che, spaventato, apre la bocca. Allora Satanasso gli stilla in bocca le sue tre gocce mortali, e da una di queste vien tolto di vita, la seconda lo rende pallido e livido, e la terza lo dispone ad esser ridotto ben presto in putredine. Appena l' infermo è spirato e che le tre gocce fatali hanno operato il loro effetto, l' angelo cattivo corre all' acqua che trova in casa e in quella lava la micidiale sua spada. Contraendo quelle acque un veleno mortifero, quei di casa sono costretti a spanderle tutte per la strada; la qual cosa si pratica dappertutto subito che in qualche casa è morto un Ebreo. Aggiungono alcuni Ebrei,[5], che i cani vedendo l' angelo della morte, urlano come spaventati dalla sua vista: di qui è che quando i cani abbaiano in tempo di notte intorno all' abitazione di un malato, credono esser questo il segnale dell' avere essi veduto l' angelo esterminatore, e un presagio della morte imminente dell' infermo.

Insegnano[6] inoltre che l' angelo distruttore non ha poter veruno sopra la nazione degli Ebrei; che un giorno questo spirito maligno essendosi doluto col Signore che egli era inutile nel mondo, Dio gli disse: Io t' ho creato per esercitare la tua possanza sopra tutto il rimanente degli uomini; ma con questo che tu lasci stare la stirpe d' Israele. Questa è la ragione per cui gli danno il nome di *Principe del mondo*. Convien per tanto riconoscere

(1) *Prov.* XVII. 11. — (2) *Tob.* III. 8. — (3) *Id.* VIII. 3. — (4) *Synag. Buxtorf.* c. 35, *p.* 507. — (5) *Vide Henrici Bremel. Dissert. de Angelo exterminatore.* — (6) *Ligfoot, Hor. Hebr. in Joan.* XII. 31.

che tal privilegio è solamente per quegli Ebrei che muoiono nella terra d'Israele, i quali vengono uccisi da una spada tagliente e bene affilata. Ma coloro che muoiono fuori di quel paese sono ammazzati dalla mano di *Sammaele* con un coltello rotto e male assottigliato. Oltre a ciò soffrono ancora una specie di seconda morte nel lor sepolcro, dove l' angelo ne riconduce l' anima per esservi giudicata col corpo. Pretendono altresì che sopra di questo fosse fondato il timore che aveva Giuseppe(1) di essere sotterrato in Egitto, perciocchè, essendo una terra impura, sarebbe stato obbligato a soffrire questa seconda pena.

Avevano i Platonici(2) una qualche simile idea, credendo che l'angelo che aveva assistito l' uomo allorchè visse conducesse dopo morte l' anima sua al luogo ove doveva essere giudicata. Nomina Tertulliano(3) quest' angelo *Evocator animarum*, quegli che chiama le anime e che le fa uscire dal corpo. Si disputa se quest' angelo di morte sia buono o cattivo. La maggior parte dei Padri e degl' interpreti e tutti i rabbini credono essere un angelo delle tenebre; e per verità questa odiosa esecuzione ad essi meglio conviene che ad altri: ma la cosa non è senza difficoltà. Non si dubita che Iddio non possa esercitare talvolta la sua possanza e la vendetta per mezzo d' angeli buoni. Dice Mosè che il Signore passò per le case degli Egizii, ed i loro primogeniti tolse di vita(4); e l' autore del libro della Sapienza dice che l' ordine o la parola del Signore scesa dal suo trono(5) fece quella terribile esecuzione. Ei lo rappresenta qual guerriero armato da capo a piedi, che salta in mezzo a quel paese destinato al macello, e che tiene in mano una spada tagliente ed affilata, colla quale tutto riempie di sangue e di stragi;

(1) *Genes.* L. 24. Tutti gli Ebrei credono, perchè lo asseriscono i rabbini, che la risurrezione non avrà luogo che a Gerico. Gli Ebrei sepolti altrove che nel paese di promissione saranno obbligati di rotolarsi nelle caverne sotterranee fino al luogo della risurrezione per esservi risuscitati. Questo modo di viaggiare, ch' essi chiamano גלגול מחילות (il *rotolamento* dei sotterranei), è doloroso al di sopra di qualunque espressione. Egli è per questa ragione, secondo essi, che Giacobbe e Giuseppe aveano tanto temuto d' essere sepolti in Egitto. È cosa di fatto che molti ricchi Giudei vogliono morire nella Terra Santa affine di essere esenti dal rotolarsi un giorno (*Drach*). — (2) *Plato in Phædone.* — (3) *Tertull. lib. de Anima* c. 53. — (4) *Exod.* XII. 12. 23. 29. — (5) *Sap.* XVIII. 14 *et seqq.*

ed è di statura sì sterminata, che, tenendo i piedi sopra la terra, si solleva col capo sino alle nubi. Tal era l' idea degli Ebrei intorno all' angelo sterminatore. Tale fu secondo essi l' esecutore della divina vendetta contro l' esercito di Sennacherib.

Allora dunque che la Scrittura ci dice che l' angelo sterminatore distrusse l' esercito di Sennacherib, non pretende dinotare un genere di morte in particolare: sembra all' opposto indicare in generale tutte le maniere onde un uomo può morire; sia che muoia di peste, o di malattia, ovvero passato a fil di spada, è sempre l' angelo della morte che gli toglie la vita. Che gli Assirii si uccidessero l' un l' altro nell' oscurità della notte, o che rimanessero soffocati dal tuono, o consunti dal fuoco del cielo, o distrutti dalla folgore, o precipitati nelle balze, o ammazzati da piaghe e ferite interiori, fu l' angelo sterminatore che diè loro la morte. In questa guisa conciliansi tutti i passi in cui la Scrittura ci parla di questa terribile sconfitta, e si concordano tutti i sentimenti de' comentatori, che sembrano gli uni dagli altri tanto lontani.

La sola opinion dei rabbini a noi sembra incompatibile colla Scrittura, cioè che i corpi degli Assirii fossero ridotti in polvere senza danno dei loro vestimenti, di modo che bastasse che gli Ebrei gli scuotessero per farne cadere la carne ridotta in cenere; il che mi pare opposto ai passi testè riferiti: questo è un voler moltiplicare mal a proposito i miracoli e senza la menoma necessità. Mostra Isaia espressamente che un gran numero di spoglie e d'abiti non serviranno che ad alimentare le fiamme, e saranno gittati al fuoco perchè traforati da colpi e macchiati di sangue. Ei dimostra chiaramente una tempesta, un terrore panico seminato nell' esercito, e ogni soldato armato contro il suo compagno per ucciderlo nel folto delle tenebre senza conoscerlo. Finalmente la folgore, il fuoco del cielo e il tuono possono uccidere il corpo senza danneggiar l' abito e anche senza fare al corpo alcuna sensibil ferita, ma per questo non lo ridurranno già in cenere, nella foggia che intendono i dottori ebrei.

Rimane un' altra cosa da ventilare intorno a questa materia, ed è il luogo ove avvenne il famoso disfacimento

In qual luogo l' esercito di

Sennacherib fu colpito e sterminato.

dell' esercito di Sennacherib. I più degli Ebrei e de' comentatori cristiani credono che succedesse all' assedio di Gerosolima formato da Rabsace, nella valle di Giosafat e in quella di Thopheth, o d' Hinnon, all' oriente e al mezzogiorno di Gerusalemme. Isaia par che dica che seguisse a Thopheth: *Præparata est ab heri Thopheth, a rege præparata, profunda et dilatata*(1). Si fa l' applicazione delle seguenti parole di Joele a questo avvenimento: « Adu» nerò tutte le genti, e le condurrò nella valle di Gio» safat, ed ivi disputerò con esse riguardo al mio popolo » e riguardo ad Israele mia eredità, cui elleno han di» sperso in questa e in quella regione...... Muovansi le » genti, e vengano nella valle di Giosafat: perocchè ivi » sarò assiso per giudicare le genti che verranno da tutte » le parti(2) »; ma è più verisimile che queste parole di Joele si riferiscano ad un avvenimento posteriore. Pretendesi finalmente che gli Ebrei, essendosi levati il dì susseguente all' assedio, videro tutti gli Assirii morti a piè delle loro muraglie, di modo che non ebbero che ad uscire e spogliarne i cadaveri.

Ma noi teniamo per indubitato che nè Sennacherib nè Rabsace non formarono mai l' assedio di Gerusalemme. Quando Rabsace venne contro questa città con ordine del suo re d' intimarle la resa, era seguito da alcune truppe (3), ma non assediò la città. Queste soldatesche se ne ritornarono il dì vegnente per riunirsi al grosso dell' esercito, che avevan lasciato avanti Lachis. In questo mentre Sennacherib aveva abbandonato l' assedio di quella piazza per tirare avanti quello di Lebna, che non n' era distante. Là fu ch' ebbe la nuova della marcia di Tharaca re di Chus, e che prese all' istante la risoluzione di marciare contro di lui. Ma prima di partire mandò lettere insolenti ad Ezechia, minacciandolo di pigliare Gerusalemme al suo ritorno e di trattarla con tutto il rigore. Allora fu che Isaia dichiarò in più precisa maniera che Sennacherib non avrebbe assediato Gerosolima, nè avrebbela cinta, nè tampoco avrebbe lanciato contro di lei una freccia, che non v' entrerebbe giammai, e che se ne ri-

(1) *Isai.* XXX. 33. — (2) *Joel* III. 2. 12. — (3) 4. *Reg.* XVIII. 17: « *Misit rex Assyriorum Tharthan et Rabsaris et Rabsacen, cum manu valida, Jerusalem* ».

tornerebbe per la stessa via ond' era venuto. In fatti la stessa notte, cioè tre o quattro giorni dopo la sua partenza dalla vista di Lebna per marciare contro Tharaca, l' angelo del Signore fecegli morire cent' ottantacinque mila uomini del suo esercito (1); per la qual cosa si vide obbligato a ritirarsi precipitosamente in Ninive. Dunque sul cammino dell' Egitto e non presso di Gerosolima avvenne questa sconfitta.

Dimostralo chiaramente Isaia qualora dice in nome del Signore: « Popolo mio, che abiti in Sion, non aver paura » dell' Assiro: egli ti batterà con verga, e alzerà il suo » bastone sopra di te dalla strada che va in Egitto. Imperocchè tra breve tempo lo sdegno e il furor mio con» tro le scelleraggini loro giungerà al suo colmo. E il » Signore degli eserciti alzerà sopra l' Assiro un flagello » simile alla piaga de' Madianiti al masso di Oreb, e come » (alzò) la sua verga sopra del mare, l' alzerà parimente » sulla strada d' Egitto (2) ».

La sconfitta dell' esercito di Sennacherib tenne dietro immediatamente alla predizione di Isaia?

Per ultimo si domanda s' egli è ben certo che questa sconfitta accadesse nella notte medesima susseguente alla predizione d' Isaia, e che convenga assolutamente rigettare il sentimento di que' che pretendono che non accadesse che due o tre anni dopo la detta predizione. Per giudicarne bisogna consultare e confrontare i tre testi nei quali si parla della spedizione di Sennacherib e della sua sconfitta.

Il testo del IV.° libro dei Re ci racconta (3) che nel decimoquarto anno del regno di Ezechia, Sennacherib andò ad assalire tutte le città forti di Giuda, e le prese; che Ezechia spedì ambasciatori a Sennacherib in Lachis, città di Giuda, per pregarlo a ritirarsi, consentendo di pagargli il tributo che esigerebbe; che Sennacherib richiese trecento talenti d' argento e trenta talenti d' oro; che Ezechia soddisfece alla sua domanda; che Sennacherib invece di ritirarsi spedì da Lachis a Gerusalemme Rabsace e due altri uffiziali con un corpo di truppe per chiedere di parlare al re; che Ezechia spedì ad essi tre de' suoi uffiziali; che allora Rabsace cominciò ad insultar la confidenza di Ezechia; che gli domandò se Ezechia aveva

(1) *Vide* 4 *Reg.* XIX. 8. 9.... 20.... 35. — (2) *Isai.* X. 24. 25. 26. — (3) 4. *Reg.* XVIII *et seqq.*

posto la sua speranza nel soccorso del re dell' Egitto; che paragonò l' Egitto ed il suo re ad una canna spezzata [1]; che domandò se i Giudei riponevano la lor fidanza nel soccorso del loro Dio; che imprese a persuaderli di non isperare più nel loro dio di quello che nel re d' Egitto; che gli uffiziali di Ezechia lo supplicarono di parlar loro in siriaco affinchè i Giudei non potessero intenderlo; che Rabsace, continuando ad esprimersi in lingua giudaica, parlò anche con maggior insolenza e si ritirò; che gli uffiziali di Ezechia riferirono a questo principe le parole di Rabsace; che Ezechia, costernato dalle bestemmie di Rabsace, spedì ad Isaia; che questi rispose agli uffiziali del monarca che non doveva lasciarsi abbattere dal timore, che il Signore avrebbe mandato a Sennacherib uno spirito diverso da quello da cui egli era allora animato, che questo principe udirebbe una notizia che gli farebbe cangiar divisamento, e che finalmente se ne tornerebbe nel suo paese [2]. Il testo aggiugne che Rabsace tornando a Sennacherib lo trovò occupato nell' assedio di Lebna, altra città di Giuda; che in appresso Sennacherib riseppe che Tharaca re di Chus, o dell' Etiopia, era uscito in campo per venirlo a combattere; che allora Sennacherib, abbandonando Lebna per marciare contro Tharaca, spedì i suoi ambasciatori ad Ezechia con una lettera in cui gli rimproverava ancora con insolenza e con bestemmie di riporre la sua con. lenza nel Dio d' Israele; che avendo Ezechia letto questa lettera andò ad esporla nel tempio innanzi al Signore, al quale indirizzò la sua preghiera; che allora Isaia mandò a dire ad Ezechia che il Signore aveva udito la preghiera che gli aveva diretta, che offeso dagli insulti di Sennacherib lo tratterebbe come una bestia furibonda, cui si mette un cerchio al naso ed un morso alla bocca, e che lo farebbe tornare per la stessa via per cui era venuto [3]; che Sennacherib non entrerebbe in Gerusalemme; che

(1) 4. *Reg.* XVIII. 21: « *An speras in baculo arundineo atque confracto Ægypto?... sic est Pharao rex Ægypti.* » — (2) 4. *Reg.* XIX. 7: « *Ecce ego immittam ei spiritum, et audiet nuntium, et revertetur in terram suam* ». — (3) 4. *Reg.* XIX. 21. 28: « *Iste est sermo quem locutus est Dominus de eo:... Insanisti in me:... ponam itaque circulum in naribus tuis et chamum in labiis tuis, et reducam te in viam per quam venisti* ».

non lancerebbe nemmeno una freccia contro le sue muraglie; ma che tornerebbe per lo stesso cammino per cui era venuto (1). E bentosto il testo sacro aggiugne (2): « Or egli avvenne che quella notte (*in nocte illa*) venne l' angelo del Signore, e uccise nel campo degli Assirii cent' ottantacinque mila uomini. Ed essendosi il re levato di gran mattino, vide i corpi morti, e si ritirò, e se n' andò ». Sembra adunque che questo testo ci dica chiaramente che la sconfitta di Sennacherib accadde in quella notte stessa che conseguitò la predizione di Isaia, e mentre Sennacherib marciava contro Tharaca re dell' Etiopia: *in nocte illa*. — Vero è che nella sacra lingua quelle parole, *in quel tempo, in quel giorno*, si pigliano talvolta indefinitamente e senza riguardo a ciò che precede; e quelli i quali pretendono che vi fosse un intervallo di due o di tre anni tra la predizione di Isaia e la sconfitta di Sennacherib, sostengono che bisogna prender qui in questo senso l'espressione del testo sacro, *in quella notte*, cioè, secondo la loro opinione, non già in quella notte che conseguitò il vaticinio di Isaia, ma in quella in cui si compì questa predizione. Ma veggiamo se i due altri testi ci obbligheranno a porre un lungo intervallo tra la predizione ed il suo compimento.

Il testo del II.° libro dei Paralipomeni ci dice (3) che sotto il regno di Ezechia venne Sennacherib in Giudea, ed assediò le più forti città; che Ezechia, vedendo che tutto l' impeto della guerra andava a cadere sopra Gerusalemme, tenne consiglio co' suoi ufficiali, adunò le sue truppe, fece riparare le fortificazioni, ed esortò tutto il popolo a riporre la sua confidenza nel soccorso del Signore; che poscia Sennacherib, assediando Lachis, spedì alcuni ufficiali ad Ezechia in Gerusalemme, i quali gli diressero quel discorso di cui abbiamo dato il sunto; che scrisse anche una lettera piena di bestemmie contro il Signore Dio d' Israele; che Ezechia ed Isaia opposero le lor preghiere a queste bestemmie; e che finalmente il Signore spedì un angelo che uccise tutti gli uomini robusti ed atti a combattere dell'esercito del re degli Assirii, ed il capo stesso che li comandava, e che Sennacherib

(1) *Ibid.* ỳ. 33: « *Per viam qua venit revertetur* ». — (2) *Ibid.* ỳ. 35. 36. — (3) 2. *Par.* XXXII. 9 *et seqq.*

se ne tornò con ignominia nel suo paese. Questo racconto è molto più compendiato e conciso di quello del IV.° libro dei Re; ma se noi non vi troviamo nulla che noti un vincolo intimo ed immediato tra la predizione e l'avvenimento, non vi troviamo nemmeno alcuna espressione che ci obblighi a porre tra la predizione e l'avvenimento un lungo intervallo.

Finalmente il testo di Isaia è quasi del tutto simile a quello del IV.° libro dei Re: giacchè in esso leggiamo (1) che nell'anno quartodecimo del re Ezechia, Sennacherib assalì tutte le città forti di Giuda, e le prese; che essendo sotto Lachis mandò a Gerusalemme al re Ezechia con forte squadra Rabsace; che questi insultò alla confidenza di Ezechia, che gli rimproverò le speranze che riponeva nel soccorso dell' Egitto, che paragonò l' Egitto ed il suo re ad una canna spezzata che trafigge la mano di colui che ad essa si appoggia (2); che finalmente egli continuò a parlare con molta insolenza; che gli uffiziali di Ezechia riferirono a questo principe le parole di Rabsace; che Ezechia spedì i suoi uffiziali ad Isaia; che questi rispose che il Signore darebbe un altro spirito a Sennacherib; che questo principe avrebbe inteso una notizia, e che egli tornerebbe nel suo paese (3); che Rabsace tornato a Sennacherib lo trovò innanzi a Lebna; che poscia Sennacherib riseppe che Tharaca re di Chus, o dell' Etiopia, marciava contro di lui; che avendo ricevuto questa notizia mandò ad Ezechia una lettera piena di orgoglio e di bestemmie; che avendo Ezechia letto questa lettera andò ad esporla nel tempio innanzi al Signore, cui diresse la sua preghiera; che Isaia mandò a dire ad Ezechia che il Signore aveva udita la sua preghiera; che irritato per le bestemmie di Sennacherib gli porrebbe un cerchio alle nari ed un morso alla bocca, e lo ricondurrebbe per la stessa via per la quale era venuto (4); che

(1) *Isai.* XXXVI. 1 *et seqq.* — (2) *Isai.* XXVI. 6: « *Ecce confidis super baculum arundineum confractum istum, super Ægyptum:.... sic Pharao rex Ægypti* ». — (3) *Isai.* XXXVII. 7: « *Ecce ego dabo ei spiritum, et audiet nuntium, et revertetur ad terram suam* ». — (4) *Ibid.* ỷ. 22 et 29: « *Hoc est verbum quod locutus est Dominus super eum:... Cum fureres adversum me, superbia tua ascendit in aures meas: ponam ergo circulum in naribus tuis et frenum in labiis tuis, et reducam te in viam per quam venisti* ».

Sennacherib non entrerebbe in Gerusalemme; che non vi lancerebbe nemmeno una freccia, ma che ricalcherebbe le sue orme (1). E subito dopo il sacro testo aggiugne: «Venne adunque un angelo del Signore, e percosse negli alloggiamenti degli Assirii cent'ottantacinque mila uomini; e la mattina alla levata ecco che tutti questi eran cadaveri. E partissi e sen andò, e tornò Sennacherib, re degli Assirii, a posarsi in Ninive (2)». È vero che il testo sacro non dice qui che ciò sia accaduto nella notte stessa che conseguitò la predizione di Isaia; ma non nota nemmeno che vi sia stato un lungo intervallo tra la predizione ed il compimento.

Si continua la stessa quistione. Si spiega una parola di Isaia intorno al segno che il Signore promette ad Ezechia annunciandogli la disfatta di Sennacherib.

Su che adunque si fondano coloro i quali pretendono sostenere questo lungo intervallo? Su due vaticinii di Isaia, l'uno al capo XX del libro di questo profeta, l'altro che forma parte di quella profezia stessa che Isaia pronunciò in occasione dell'empia lettera di Sennacherib. Nel capo XX di Isaia si dice (3) che nell'anno in cui Tharthan, comandato da Sargon re degli Assirii, venne ad Azoth città de' Filistei, la assediò e la prese, il Signore parlò ad Isaia per annunciargli ciò che fra poco doveva accadere all' Egitto ed all' Etiopia. Il nome di *Tharthan* è quello di uno dei due uffiziali che Sennacherib spedì a Gerusalemme con Rabsace (4); il che dà luogo a credere che *Sargon*, di cui è parlato in quel passo, sia Sennacherib stesso, e che in tal guisa questo vaticinio sia del tempo in cui Sennacherib trovavasi nella Giudea. Si dice adunque che allora il Signore ordinò ad Isaia di camminar senz' abito e senza scarpe, e dichiarò che questo era un segno di quel che doveva accadere nell' Egitto e nell' Etiopia tre anni dopo (o per tre anni) quando il re degli Assirii condurrebbe dall' Egitto e dall' Etiopia una moltitudine di prigionieri, che non avrebbero nè abiti nè scarpe. Ora siccome si vede che Sennacherib partì da Lebna per marciare contro Tharaca re dell' Etiopia, se ne conchiuse che allora egli penetrò nell' Etiopia e nell' Egitto, che vi fece quella moltitudine di prigionieri, e che in tal guisa la sua sconfitta, annunciata allorquando marciava contro Tharaca re dell' Etiopia, non

(1) *Isai.* XXXVII. 34: « *In via qua venit per eam revertetur* ». — (2) *Ibid.* 36. 37. — (3) *Id.* XX. 1 *et seqq.* — (4) 4. *Reg.* XVIII. 17.

accadde che due o tre anni dopo, quando tornò dall' Egitto e dall' Etiopia. Da ciò si pretende di trarre la interpretazione di una parola che Isaia indirizzò ad Ezechia annunciandogli la sconfitta di Sennacherib, e questa è la seconda profezia sulla quale si pretende di trovare un fondamento per mettere un intervallo assai lungo tra la predizione di Isaia ed il suo adempimento.

È notato nel libro di Isaia e nel IV.° libro dei Re che Isaia dopo aver dirette queste parole a Sennacherib da parte del Signore, « Tu hai insolentito contro di me, e » la tua superbia si è fatta sentire alle mie orecchie: io » adunque metterò un anello alle tue narici e un morso » alla tua bocca, e ti rimenerò indietro per la strada per » cui sei venuto », aggiunse: « Or a te, o Ezechia, io » do questo segno: mangia quest' anno quello che tro» verai: il secondo anno poi quello che nascerà da se » stesso; ma il terzo anno seminate e mietete, piantate » le vigne e mangiatene il frutto(1) ». Alcuni credono che questi tre anni di cui parla qui Isaia sieno quelli di cui parla lo stesso profeta nel capo XX, ℣. 3, e che per tal guisa il senso di quelle parole sia il seguente: « Ma quanto a te, o Ezechia, dice il Signore, ecco il segno che avrai della verità delle mie parole, e della certezza della promessa che ti fo di obbligare Sennacherib a tornarsene per la stessa strada per la quale è venuto: Sennacherib si è posto in marcia contro Tharaca re dell' Etiopia: così la Giudea diventerà libera, e tu potrai mangiar quello che troverai nella campagna; il tempo della seminagione è passato, e nel seguente anno tu sarai ancora costretto a mangiare ciò che la terra produrrà da se medesima, ma potrai mangiarlo in libertà, perchè Sennacherib sarà ancora occupato nell' Egitto; finalmente nel terzo anno Sennacherib ritornerà, ma sarà obbligato a ritirarsi prontamente, ed a tornare nel suo regno, ed allora tu seminerai e mieterai in una piena libertà ».

Ma su questo si presenta a prima giunta una difficoltà. Se Sennacherib non dovette tornare che nel terzo anno,

(1) 4. *Reg.* XIX. 28. 29: « *Tibi autem, Ezechia, hoc erit signum: comede hoc anno quæ repereris; in secundo autem anno quæ sponte nascuntur; porro in tertio anno seminate et metite, plantate vineas et comedite fructum earum* ». *Isai.* XXXVII. 29. 30.

i Giudei hanno adunque potuto seminare nel secondo; ma Isaia non promette loro la libertà di seminare che nel terzo : *In tertio anno seminate.* Sembra che alcuni abbiamo voluto evitare questo inconveniente dando a queste parole di Isaia un altro senso, e spiegandole così: « Mangerai in questo primo anno ciò che troverai, ciò che si sarà sottratto ai guasti del nemico; nel secondo anno mangerai ciò che nascerà da se medesimo, perchè quello sarà un anno sabatico, in cui la terra, secondo la legge, dee riposare; ma dopo ciò tu non avrai che a seminare ed a piantare arditamente pel terzo anno, come se fossi in piena pace, perchè Sennacherib sarà appena di ritorno nella Giudea, che la sua fuga precipitosa vi lascerà tutta la libertà di mietere e di vendemmiare ». Al quale proposito si può anche osservare che questa interpretazione è viziosa; giacchè il Profeta non dice, Tu seminerai *pel* terzo anno, ma, Tu seminerai *nel* terzo anno, *In tertio anno seminate.* D' altronde in qual anno collocherà egli mai la sconfitta di Sennacherib? Sarà forse nell' anno 710 prima dell' era cristiana volgare, come si crede comunemente? ma l' anno precedente, che era l'anno 711, non era un anno sabatico. Il sabatico più prossimo alla sconfitta di Sennacherib è quello dell' anno 709, cioè dell' anno che tenne dietro a quello della disfatta di Sennacherib.

Si pretende di più che Sennacherib non entrasse nell' Egitto se non dopo avere sconfitto Tharaca re dell' Etiopia. Ma si vide che prima ancora che Tharaca marciasse contro Sennacherib, Rabsace in nome di Sennacherib parlava già dell' Egitto e del suo re come di una canna spezzata su cui Ezechia aveva indarno voluto appoggiarsi : *An speras in baculo arundineo atque confracto Ægypto ?* Sembra adunque che la spedizione di Sennacherib contro l' Egitto sia anteriore all' impresa di Tharaca contro Sennacherib; che in tal guisa i tre anni che riguardano la spedizione di Sennacherib contro l' Egitto sono anteriori all' impresa di Tharaca; che sono differenti da quelli di cui parla Isaia annunciando la sconfitta di Sennacherib quand' egli marciava contro Tharaca, e che finalmente non v' ha alcun intervallo da porre tra il vaticinio di Isaia ed il suo compimento.

Ciò si prova ugualmente con quel che dice Isaia dei tre anni di cui parla annunciando il segno che Dio voleva dare ad Ezechia; giacchè dall' espressione stessa di Isaia risulta che il secondo di questi tre anni doveva essere un anno in cui non si potrebbe seminare, circostanza che forma evidentemente il carattere di un anno sabatico. In fatto, posciachè in quest' anno si doveva avere la libertà di mangiare tutto ciò che la terra produrrebbe da se medesima, il paese doveva essere liberato da Sennacherib; e se era libero da Sennacherib, perchè non vi si seminava se non perchè era un anno nel quale, secondo la legge, non era permesso di seminare? In tal guisa l' anno che conseguitò la predizione di Isaia era un anno sabatico; e già abbiamo osservato che il sabatico più prossimo alla sconfitta di Sennacherib è quello stesso che tenne dietro all' anno della sconfitta di Sennacherib. La sconfitta di Sennacherib accadde adunque nell' anno stesso della predizione di Isaia, o piuttosto la notte medesima che succedette al giorno della predizione, *in nocte illa.*

Ed allora ecco in qual modo si spiega la promessa che il Signore fa ad Ezechia per bocca di Isaia: « Ma quanto a te, o Ezechia, ecco il segno che ti darò dell' affetto verso te e verso il mio popolo (*Tibi autem, Ezechia, hoc erit signum*). Tu sarai liberato da Sennacherib, ed avrai la libertà di mangiare nel resto di quest' anno ciò che troverai, e ciò che sarà sottratto ai guasti del nemico (*Comede hoc anno quæ reperis*). Nel seguente anno potrai liberamente nutrirti di tutte le frutta della terra; ma non avrai che ciò che la terra produrrà da se medesima, perchè questo sarà un anno sabatico; e cominciando esso al tempo della seminagione, tu non potrai nulla seminare in quest' anno; onde non avrai in quest' anno se non ciò che nascerà da se medesimo (*In secundo autem anno quæ sponte nascuntur*). Ma nel terzo anno comincerai a godere di tutti i vantaggi della tua liberazione; allora seminerai e mieterai, pianterai le viti e ne mangerai il frutto (*Porro in tertio anno seminate et metite, plantate vineas et comedite fructum earum*). Allora tutto ciò che rimarrà della casa di Giuda getterà radici all' ingiù, e fruttificherà in alto; quelli che si saranno

sottratti alla spada degli Assirii popoleranno le città e le campagne, ed in breve tempo questo popolo afflitto ed oppresso diverrà come un grand' albero che gitta profonde radici in terra, ed i cui rami si caricano di frutta (*Et quodcumque reliquum fuerit de domo Juda, mittet radicem deorsum, et faciet fructum sursum*). Usciranno da Gerusalemme alcuni avanzi, e quei salvati dal monte di Sion saranno come la semenza del popolo novello. Lo zelo del Signore degli eserciti farà tal cosa, e la farà per l' amore che porta al suo popolo (*Zelus Domini exercituum faciet hoc*). Ecco adunque ciò che dice il Signore intorno al re degli Assirii: Ei non porrà il piede in questa città, nè lancerà una saetta contro le sue mura, ma ritornerà per la strada per cui venne. Io proteggerò questa città, affine di salvarla a causa mia ed a causa di Davidde mio servo (*Protegamque urbem hanc et salvabo eam propter me et propter David servum meum*). Così parlò il Signore per bocca di Isaia quando Ezechia gli ebbe indirizzata la sua preghiera, e presentata gli ebbe l' empia lettera che Sennacherib gli aveva spedita partendo da Lebna per marciare contro Tharaca re dell' Etiopia. Ed in quella notte stessa, *in nocte illa*, nella notte che conseguitò la predizione di Isaia, l' angelo del Signore venne nel campo degli Assirii, e vi uccise cento ottantacinque mila uomini; e Sennacherib levatosi allo spuntar del giorno vide tutti questi cadaveri, e se ne tornò tosto nel suo regno ».

CRONOLOGIA SABATICA

che serve a determinare l'epoca della disfatta di Sennacherib
ed altri avvenimenti della storia santa.

Av. l'era cron. volg.	
1444	Giosuè termina la divisione delle terre; da qui cominciano a numerarsi gli anni sabatici e giubilari.
1437	I.° sabatico.
1395	VII.° sabatico — I.° giubilare.
1003	LXIII.° sabatico. — IX.° giubilare. — (Esso è celebre per la dedicazione del tempio di Salomone, che fu espressamente rimessa a quest' anno. 3. *Reg.* VIII. 1.)
968	LXVIII.° sabatico. — (Esso fu il primo dopo lo scisma delle dieci tribù, che deve essere accaduto verso l'anno 975, che pur esso era sabatico. Esamineremo questo punto nella *Dissertazione sui* 390 *anni di cui si parla nel capo* IV *di Ezechiele.*)
709	CV.° sabatico. — XV.° giubilare. — (Esso è celebre per la sconfitta di Sennacherib, che dee appartenere all'anno precedente, come noi lo abbiamo dimostrato. 4. *Reg.* XIX. 35; *Isai.* XXXVII. 36.)
590	CXXII.° sabatico. — (Esso cade nel primo dei tre anni dell' ultimo assedio di Gerusalemme postovi da Nabuchodonosor. *Jerem.* XXXIV. 14 *et seqq.*)
163	CLXXXIII.° sabatico. — (Esso cade nell' anno dell' assedio di Gerusalemme postovi da Antioco Eupatore. 1. *Mach.* VI. 49. 53.)
135	CLXXXVII.° sabatico. — (Esso cade nell' anno della morte del pontefice Simone Maccabeo. *Joseph*, *Antiqq.* *l.* XIII, c. 14. Possiamo ricordarci di quel che fu detto intorno a ciò nella *Dissertazione sulla seconda parte della terza età*, vol. II, pag. 480.)
37	CCI.° sabatico. — (Esso cade nell' anno della presa di Gerusalemme fatta da Erode. *Joseph*, *Antiqq.* *l.* XIV, c. 28.)

DISSERTAZIONE

SOPRA

LA RETROGRADAZIONE

DELL' OMBRA DEL SOLE

SULL' OROLOGIO DI ACHAZ (*)

Oggetto di questa dissertazione.

Il prodigio avvenuto sotto Ezechia, e che fa il soggetto della presente dissertazione, non è un semplice fatto miracoloso di cui basti stabilire la verità contro le obbiezioni dell' empio e dell' incredulo; egli è una maraviglia composta in certo modo di varii miracoli, intorno ai quali fa di mestieri, se è possibile, appagare la lodevole curiosità del fedele, istruirne la religione e la fede, e contentare le menti filosofiche, spiegando il come successe. Noi adunque ventileremo qui il senso del testo, le diverse opinioni poste in campo per ispiegarlo, in che consista precisamente il prodigio, se fu universale o pure circoscritto solamente a Terra Santa, se il sole tornò veramente indietro, ovvero se l'ombra sola apparve retrograda sul quadrante, se la retrogradazione si fece in un attimo oppur con lentezza; in ultimo esamineremo l' origine degli orologi.

Testi nei quali trovasi riferito il prodigio che forma il soggetto di questa dissertazione. — Opinioni diverse degl'interpreti circa il senso di quei testi.

Il re Ezechia essendosi gravemente ammalato, venne Isaia ad annunziargli da parte di Dio ch' ei sarebbe guarito, e che fra tre giorni si troverebbe in istato di ascendere al tempio. « Or Ezecchia aveva detto ad Isaia: Qual » sarà il segno della sanità che darammi il Signore, e » dell' andare che io farò al tempio del Signore di qui a » tre giorni? E Isaia gli disse: Ecco il segno che darà il

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet. Essa fu ritoccata in parecchi luoghi.

» Signore dell' adempimento di sua parola: Vuoi tu che » l' ombra salga per dieci linee, ovvero torni indietro per » altrettanti gradi? Ed Ezechia disse: È cosa facile che » l' ombra salga dieci linee, nè questo voglio io che si fac- » cia, ma che torni indietro dieci gradi. E Isaia profeta » invocò il Signore, e fece *di linea in linea tornare in- » dietro l' ombra pe' dieci gradi che ella avea già scorsi » nell' oriuolo di Achaz* ». Così sta scritto nel quarto libro dei Re (1). I Paralipomeni (2) indicano solamente il prodigio, senza darne minuto e distinto ragguaglio. Narralo parimente Isaia (3); ma laddove il quarto dei Re parla dell' ombra che risalì, il profeta esprime chiaramente che il sole tornò indietro: *Et reversus est sol decem lineis per gradus quos descenderat*. La versione volgata della profezia d' Isaia accenna l' orologio di Achaz, come pure il IV libro dei Re; ma il testo ebreo e la versione dei Settanta parlano solamente dei *gradi di Achaz* (4). San Girolamo confessa d' aver seguito Simmaco (5) traducendo per *orologio* e per *linee* ciò che il testo chiama *gradi*. Il parafraste Gionatano lo traslata per *una pietra d' ore*, una pietra che dimostra le ore (6).

Gl' interpreti sono divisi non poco intorno alla maniera in cui l' orologio di Achaz era composto. Pare che s. Girolamo (7) creda che fosse una scala disposta con arte, su cui l' ombra del sole indicava le ore a misura che avanzavasi: *Sive ita extructi erant gradus arte mechanica ut per singulos umbra descendens horarum spatia terminaret*. San Cirillo alessandrino (8) compreselo altresì come una scala fatta ergere da Achaz padre d' Ezechia con tanto d' arte e di proporzione, che mediante l' ombra degli scalini rappresentava le ore e il corso del sole; e in tal guisa l' intendono la maggior parte degl' interpreti moderni (9). Ve ne sono ancora i quali credono che il re Ezechia mirar potesse dalla sua camera e dal letto medesimo que' gradi, e che fu testimonio oculare del ritorno indietro dell' ombra del sole.

(1) 4. *Reg.* xx. 8 *et seqq.* — (2) 2. *Par.* xxxii. 24. — (3) *Isai.* xxxviii. 7. 8. — (4) מעלות; (*Sept.*) ἀναβαθμοὶ, *gradus*. — (5) *Hieron. in Isai.* xxxviii. — (6) אבן שעה. — (7) *Id. ibid.* — (8) *Cyrill. Alex. in Isai. l.* iii: Φασὶ δὲ ὅτι Ἀχὰζ ὁ Ἐζεχίου πατὴρ ὡς ἐκ μηχανῆς τινὸς καὶ τέχνης ἐν τῷ ἰδίῳ οἴκῳ ἀναβαθμούς τινας γενέσθαι παρεσκεύασεν, οἷον ὡρολογοῦντας, καὶ τὸν τοῦ Ἡλίου δρόμον ἐκμετρεῖν εἰωθότας, τῇ καταδρομῇ τῆς ἐπ' αὐτοῖς γενομένης σκιᾶς. — (9) *Vatab.*, *Pagn.*, *Munst.*, *Malv.*, *Sanct.*

Vogliono altri che fosse un vero quadrante od oriuolo a sole, come quei primi orologi usati già in Grecia e in Italia, e che gli antichi ci descrivono a guisa d' una colonna elevata nel centro di un libero spazio, su cui erano tirate diverse linee. L' ombra della colonna cadendo successivamente sopra di quelle, divisava le ore del giorno. Siccome la foggia più antica di dividere le ore era di contarne solamente dodici per ciascun giorno, così esse trovavansi necessariamente sempre ineguali, attesa la ineguaglianza del giorno in ogni stagione: sicchè le linee del quadrante dovevano esser molte, non tanto per la suddivisione delle ore, quanto ancora per dinotare la loro disparità e la differenza che passava tra esse in ciascuna stagione. Di qui è che non può determinarsi il numero delle linee dell' orologio di Achaz, nè per conseguenza quanto durasse la retrogradazione del sole. Evvi chi mettene solamente dodici, chi ventiquattro, alcuni (1) ventotto, ed altri un maggior numero.

Grozio, col rabbino Elia Comer, così descrive il detto orologio. Era un semicerchio sferico concavo, nel centro del quale stava un globo, la cui ombra cadeva su diverse linee formate nella cavità della mezza sfera, e a detta loro in numero di ventotto. Questo si è l' orologio chiamato dai Greci σκάφη, un naviglio, o ἡμισφαίριον, un emisfero. Vitruvio (2) ne attribuisce la invenzione ad un Caldeo nominato Beroso. Noi daremo a vedere tra poco esser molto probabile che l' orologio di Achaz fosse stato imitato da quelli de' Caldei. Pare che Appione ascriva a Mosè il ritrovamento di un oriuolo a un dipresso consimile, di cui si darà più abbasso la descrizione. Le linee scolpite nel concavo sferico della mostra sono con molta proprietà chiamati gradi; ma in qualunque maniera siano stati fatti quest' orologio, questo quadrante e questi gradi, si conviene che servivano a indicare le ore, e che fu nella retrogradazione dell' ombra su quella macchina che il profeta diede al re Ezechia il segno della futura sua guarigione.

La difficoltà consiste in sapere come si fece la retrogradazione. Osservo tra i comentatori cattolici due prin- Due opinioni principali intorno al modo

(1) *Grot. in hunc locum; et Præadam. part.* 1, *c.* 4. — (2) *Vitruv. lib.* IX, *cap.* 9.

di spiegare il prodigio.

cipali maniere di spiegare questo prodigio: gli uni sostengono che il sole tornò indietro; credono gli altri che l' ombra sola del quadrante retrocedesse, senza che il sole abbia interrotto il suo corso. Fa d' uopo esaminare queste due opinioni.

I Padri e i più degl' interpreti (1) seguono letteralmente il testo della Scrittura, senza far caso delle difficoltà, vere o pretese, che loro s' oppongono. Il fatto è certo e miracoloso, dicono essi: a che dunque volerlo spiegare in forma fisica? Chi ne fu l' autore e chi ce l' ha rivelato non è egli abbastanza sapiente per prevenire gli inconvenienti che si obbiettano, o abbastanza potente per superarli?

Lo scrittore che citasi col nome di s. Dionisio areopagita (2) giudicò che il dì in cui avvenne il prodigio fosse molto più lungo d' un giorno ordinario; san Gregorio Nazianzeno (3) lo credette come esso: erano dunque persuasi che il sole fosse tornato indietro. Vuole san Girolamo (4) che quell' astro ritornasse al punto del nascer suo, e che tal ritorno figurasse il ristabilimento della sanità di Ezechia e in certo modo il suo ringiovanimento: *Ut quomodo sol reverteretur ad exordium sui, ita Ezechiæ vita ad detextos annos rediret.* S. Agostino (5) e l' autore dell' opera intitolata *Le cose maravigliose della Scrittura* (6), hanno gli stessi principii. Stima quest' ultimo che il sole retrocedesse dieci ore: *Solis in ortum ab occasu per decem horas cursum recidivo Deus tramite retorquet.* Era quell' astro vicino al suo tramontare, dice egli alquanto dopo, quando Iddio comandògli di ritornarsene al suo levante: *Sol, in procinctu occasus sui positus, in diei initium reducitur.* Teodoreto (7) sostiene che tutta la terra, l' universo tutto si avvide della retrogradazione del sole, la quale trasse appunto a Gerusalemme gli ambasciatori del re di Babilonia per informarsi della cagione e delle cir-

(1) *Vide Sanct. art.* 19; *Tir., Jun., Pisc., Bertr.*; *Natal. Alex., dissert.* 8, *tom.* 2 *in Vet. Test., etc.*; *Procop., Lyran., Hugon., Haimon., Adam. in Isai. Serar. in Josue.* — (2) *Dionys. Areop. Ep.* 7 *ad Polycarp.* — (3) *Greg. Naz. Orat.* 19 *in laud. patris; et Elias Cretens.* — (4) *Hieron. in Isai. c.* 38, *col.* 294. — (5) *Aug. lib.* XXI *de Civit. c.* 8: « *Retroversum maximum sidus, regnante Ezechia* ». — (6) *Auth. de Mirabil. sacr. Script. l.* II, *c.* 28. — (7) *Theodoret., qu.* 52 *in* 4. *Reg.*: Τὸ μέντοι κατὰ τὸν Ἥλιον θαῦμα εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην διέδραμε· πᾶσι γὰρ ἐγένετο γνωριμῶς ἀναστρέψας ὁ Ἥλιος. *Vide eumdem in Ps.* XXIX. ℣. 13.

costanze di una maraviglia che nei paesi loro avevagli storditi.

Ma, con tutto il rispetto dovuto alle opinioni di quei gran dottori della Chiesa, varii autori cattolici(1) credettero di poter osservare che non s' hanno a moltiplicare i miracoli senza necessità. È forse necessario, hanno detto, di spiegare a tutto rigore il testo che ci parla della retrocessione del sole, la qual cosa confonde tutta l' economia dell' universo, mentre, senza offendere la verità della storia e la certezza del miracolo, si può conciliare la filosofia colla Scrittura?

Credettero questi autori essere l' ombra sola retrogradata, senza che sia accaduto verun cambiamento nel moto e nel corso ordinario del sole. Osservan eglino 1.° che il testo della Scrittura dice a chiare note in più luoghi che *l' ombra del sole retrogradò*. Se il sole fosse veramente tornato addietro, la Scrittura sarebbesi ella servita di siffatta espressione? Vero è che dice altrove essere retroceduto il sole; ma allora vien posto per l' ombra che produsse nel quadrante, prendendosi sovente l' effetto per la causa, e il segno per la cosa significata: si dice a cagione d' esempio(2) che « il sole battè in sulla testa di » Giona, e gli cagionò un eccessivo calore », per dire che i raggi del sole gli davano sul capo. 2.° Osservano che il profeta avendo promesso il prodigio al solo re Ezechia per effettuarsi solamente nel suo quadrante, Dio non era tenuto a fare un miracolo che sconcertasse tutto l' universo e tutta rendesse attonita la terra; la sua sapienza non doveva fare a tanto costo ciò che far poteva con minore difficoltà: l' Agente Supremo non ispiega sempre la forza del suo braccio, nè si discosta se non in quanto è necessario alle leggi da lui stabilite nella natura, non operando miracoli senza gravissima necessità. 3.° Gli ambasciatori del re babilonese vennero a Gerosolima affine di chiedere nuove del miracolo avvenuto « sopra la terra » (*Ut interrogarent de portento quod acciderat super terram*(3)), cioè nella Giudea, secondo il consueto signi-

(1) *Burgens.*, *Mont.*, *Vat.*, *Tir.*, *Sa*; *Sanct. ad* 4. *Reg.* XX. 11, *art.* 11.... 16. 17, *Grot.*; *Bochart. Chanaan. l.* 1, *c.* 14; *Voss.*, *de Orig. et Progr. Idolol. l.* II, *c.* 9 *et alios.* — (2) *Jonas* IV. 8: « *Percussit sol super caput Jonæ, et æstuabat* ». — (3) 2. *Paral.* XXXII. 31.

ficato di questo termine, *sulla terra*. Che se la stessa cosa era succeduta in Babilonia, a che rendersi a Gerusalemme per informarsene? 4.° Se questo avvenimento fosse stato conosciuto da tutto il mondo, sarebbe credibile che verun straniero scrittore ne avesse parlato? 5.° Se il sole dopo aver passate dieci linee fosse di poi tornato indietro e intrapreso avesse di nuovo l' ordinario suo corso, tal giorno sarebbe stato più lungo di quello che si vide sotto Giosuè, mentre quello di Giosuè non fu che il doppio di un altro, vale a dire di ventiquattr' ore, e questo sarebbe stato di trentadue: nondimeno la Scrittura dice che non videsi mai nè avanti nè dopo un giorno di tanta durata quanto quello di Giosuè (1). 6.° Finalmente si fanno valere i prefati inconvenienti, il disordinamento dei corpi celesti, l' irregolare e violento lor moto, ec.

Quanto alla maniera con cui l' ombra si fece retrograda nell'oriuolo di Achaz, Iddio potè collocare una densa nube davanti al sole la quale ne facesse riflettere la luce da un lato opposto all' astro medesimo, e mediante la riflessione de' suoi raggi facesse cadere l' ombra del quadrante contro il sole e dalla parte opposta a quella ove segnava dapprima. La subita e momentanea formazione di un corpo che producesse questa riflessione, è una cosa superiore alle forze ordinarie della natura, e conseguentemente un portento.

Quanto durò il giorno in cui succedette il prodigio. La retrogradazione accadde in un istante, o con lentezza?

Torna presentemente in acconcio d' esaminare quanto durasse il giorno in cui Ezechia ricevè la promessa della sua guarigione. Questa quistione non riguarda quei che riconoscono una mera retrogradazione dell' ombra nel quadrante, togliendo essi di mezzo a un tratto ogni difficoltà con dire che il sole continuò allora senza interrompimento alcuno il suo corso. Ma quelli che ammettono il ritorno indietro del sole, ebbero intorno a ciò varii sentimenti. Alcuni stimarono esser quel giorno durato trentadue ore. Lo scrittore conosciuto sotto il nome di san Dionigi areopagita (2) pare il primo o almeno il principale autore di siffatta opinione, indi molto seguita. Egli dice che quel

(1) *Jos.* x. 14: « *Non fuit antea nec postea tam longa dies* ». — (2) *Dionys. Ep. 7 ad Polycarp.* Ὁ Ἥλιος ἐν ἰδίῳ δρόμῳ τὴν πεντάτροπον αὐτοῦ κίνησιν ἐν ὥραις δέκα συνελὼν, ἀνκλυτικῶς αὖθις ὅλην αὐτὴν ἐν ταῖς ἑτέραις δέκα, καινήν τινα τρίβων ὁδὸν ἀναποδίζῃ.

giorno fu di ben venti ore intere più lungo degli altri ordinarii, supponendo che il giorno ordinario avesse solamente dodici ore, giusta l' antica maniera di contare; pretende inoltre che il sole fosse di già comparso per dieci ore sull' orizzonte, impiegandone dieci altre per ritornare al punto della sua levata, e dieci altresì per ridursi al luogo donde avea dato di volta: in tutto trent' ore, e due che gli restavano per giugnere al suo tramonto, che fanno trentadue ore (1).

Pretendono altri che le linee o i gradi menzionati da Isaia non potessero indicare un' ora intera, ma solamente una mezza, o un quarto d' ora; ecco le loro ragioni: propone il profeta ad Ezechia l' elezione tra due miracoli: il primo di fare avanzar l' ombra di dieci linee, e il secondo di farla tornare altrettante indietro. Se Ezechia avesse accettata la prima condizione, il sole, che aveva già percorso dieci linee, ne avrebbe percorse altre dieci, e il giorno sarebbe durato venti ore, supposto che le dieci linee dinotassero altrettante ore. Ora come nella Palestina il giorno non dura mai venti ore, è forza dire che i quadranti non segnavano mai quel numero di ore. Gli orologi a sole non ne segnano al più che sedici, ed in quel tempo ancora non dovevano notarne se non dodici, se gli Ebrei seguivano la maniera di contare degli altri popoli, come si suppone. Dunque convien dire che le linee onde parla Isaia dividevano non solamente le ore, ma similmente le mezze, e anche i quarti e i mezzi quarti, il che era necessario nella supposizione che si seguisse in Giudea il metodo di dodici ore ineguali (2).

Giudicano altri che quel giorno non fosse più lungo degli altri se non di cinque, o al più di dieci ore (3), supponendo che ogni grado indicasse un' ora, oppure una mezz' ora; che il giorno non avesse se non dodici ore; che il sole retrogradasse in un attimo di cinque, o dieci ore, giusta il valore delle linee; che consumasse altrettante ore a ridursi al suo punto questa seconda volta come la prima.

Codesta retrogradazione sì subita e pronta non va troppo

(1) *Ita et S. Maxim.*, *Scholiast. Dionys. et Georg. Pachymer.* — (2) *Sanct.*, *Tirin.*, *et apud eum Bed. et Eucher.* — (3) *Andræas Masi in Josue cap.* x; *Cajet. Malv.*, *Bertram.*, *alii plerique.*

a genio dei nostri filosofi. Il trasporto d' un corpo della grandezza del sole in sì prodigioso spazio e in sì poco tempo, è un effetto che sembra incomprensibile, e non solo superiore alle regole ordinarie della natura, ma eziandio contrario alle medesime. Perchè aggiugnere questo nuovo e incerto miracolo a quello che la Scrittura ci narra? Il trasporto di un corpo da un luogo a un altro non può farsi se non per mezzo di un movimento locale e successivo. I corpi non possono penetrarsi; e per mutar luogo bisogna necessariamente che si muovano e sconcertino altri corpi, i quali ripiglino il luogo che abbandonarono. Di più, il moto locale del corpo non può giugnere se non a un certo punto di celerità, atteso l' intoppo d' altri corpi che lo rattengono e ai quali comunica il suo movimento. Ora il cammino che vuol farsi fare al sole in un batter d' occhio richiede una sì prodigiosa rapidità, e quest' astro dee comunicare il suo movimento a tante altre masse di materia, che non può effettuarsi senza perturbare l' ordine dell' universo e senza pervertire tutte le leggi naturali dei movimenti dei corpi.

D' altra parte, se ammettesi una retrogradazione lenta, successiva e di più ore, come mai Ezechia potè vedere l' effetto della profetica predizione? Quel principe poteva chiedere a sua scelta o che il sole si avanzasse di dieci linee, o che altrettante retrocedesse; se avesse accettato il primo partito, e che il sole avesse trascorso successivamente le dieci linee col quotidiano e consueto suo movimento, dove sarebbe stato il miracolo? Egli aveva inteso senza dubbio che l' ombra dovesse salire a un tratto e in un istante; similmente intendeva la retrogradazione: dunque ella dovette farsi in un momento. Non per altro scelse quest' ultimo partito se non perchè lo credè più difficile, persuaso di più perfettamente internarsi nell' intenzione di Dio porgendogli occasione di segnalare la sua potenza in una maniera più luminosa. *Facile est umbram crescere decem lineis*, diceva egli; *nec hoc volo ut fiat, sed ut revertatur retrorsum decem gradibus* (1).

La difficoltà è grande sì per l' una che per l' altra parte. Pare contro alle leggi ordinarie della natura che un corpo

(1) 4. *Reg.* XX. 10.

sia trasportato da un luogo ad un altro senza passare pel mezzo interposto tra il principio e il termine del suo trasferimento, ovvero che ne trascorra in un istante lo spazio, massimamente se il corpo è molto grosso e lunghissima la distanza, com' è nel nostro caso. Sembra ancora che Ezechia intendesse che il cangiamento a lui proposto nell' orologio di Achaz sarebbe seguito in un batter d' occhio, e che la cosa intervenne appunto come sperava. Quei che fanno consistere tutta la mutazione nell' ombra del quadrante senza far retrogradare il sole, escono tosto d' intrigo; quanto agli altri, io certo non veggo qual soluzione possano dare a questa difficoltà, essendo essa uguale o che facciano retrocedere lentamente il sole e nello spazio di più ore, o ad un tratto e in un momento; ma, tutto ben considerato, non è necessario nè l' uno nè l' altro per salvare la verità del miracolo: a noi basta che l' ombra sia tornata indietro sull' orologio di Achaz, in una maniera miracolosa, in grazia della predizione e in virtù delle preci d' Isaia. La Scrittura non ci obbliga a dirne di più (1).

Stima Usserio (2) che non solo abbia retrogradato il sole, ma ancora tutti gli astri e tutta la macchina celestiale con esso lui; e sostiene che tal retrogradazione non perturbò punto le osservazioni degli astronomi, stantechè l' accrescimento del giorno si riprese sopra la notte seguente, avendo così miracolosamente disposto la Provvidenza, di modo che anche oggi gli eclissi della luna notati da Tolomeo, e che precedono il regno d' Ezechia, si trovano, secondo il calcolo dei nostri astronomi, precisamente nel medesimo punto in cui dai Caldai erano stati antecedentemente divisati: quindi la notte e il giorno, presi insieme, non furono più lunghi del consueto, con tutto che il sole fosse comparso più lunga pezza sull' orizzonte. Ma quest' opinione non può sostenersi attesochè quando Isaia parlò ad Ezechia la notte era passata, e per conseguenza la diminuzione non potè cadere sopra di lei; s' egli intende della notte susseguente al prodigio, ci dà un nuovo miracolo di cui la Scrittura non ne dice parola, e che non sembra punto necessario, essendovi altri mezzi per ispiegare le apparenze di questo prodigio.

(1) *Réponses critiques*, tom. II, *pag.* 205-208. — (2) *Usser. ad ann. mundi* 3291.

I rabbini, sempre fecondi in ripieghi, trovano un'altra soluzione alla presente difficoltà che deducesi dal disordinamento delle osservazioni astronomiche. Vogliono che alla morte di Achaz, padre d'Ezechia, il giorno venisse accorciato dieci ore, per impedire che si rendessero a quell'empio re gli ultimi ossequii; ma sotto Ezechia, essendo il giorno stato accresciuto d'un egual numero d'ore, l'eguaglianza e l'uniformità necessarie per i calcoli astronomici si ritrovarono avventurosamente ristabilite.

Gli antichi non dissero nulla di questo grande avvenimento?

Per non tralasciare cosa alcuna di quanto vien proposto contro l'opinione che vuole la retrogradazione effettiva del sole, è d'uopo esaminare se gli antichi abbiano mai parlato di sì grande avvenimento. Imperocchè sarebbe molto straordinario che la posterità non avesse conservata memoria di prodigio cotanto inaudito, così pubblico, così universale, e che que' Babilonesi venuti a Gerusalemme ad oggetto di puntualmente informarsi delle cagioni e delle circostanze, non l'avessero inserito nelle loro astronomiche osservazioni come l'eclissi. Avevansi sotto Alessandro le loro osservazioni (1), e furono vedute anche di poi (2), le quali salivano anche più avanti del tempo d'Ezechia, cominciando per lo meno all'era di Nabonassare verso l'anno 747 avanti l'era cristiana volgare. È forse credibile che i Greci ed i Romani, curiosi tanto dell'antica storia, non abbiano osservato un fatto sì notabile nell'istoria caldea, o che, avendolo trovato, abbiancene sottratta la notizia?

Molte cose si possono a questo rispondere: 1.° La maggior parte degli antichi monumenti sono perduti, e in ispecie quei de' Caldei, de' Fenicii e degli Egizii, che sono quelli donde noi potremmo più probabilmente ricevere qualche lume intorno al fatto che si disputa. 2.° Gli antichi non hanno badato a tutto, e una infinità di mirabili gesta sono rimaste nella dimenticanza e nelle tenebre. 3.° Pare che la Provvidenza abbia preveduto questo silenzio degli antichi facendo scrivere in tre luoghi dei libri santi sì gran portento, cioè nei Re, in Isaia e nei Paralipomeni; inoltre l'autore dell'Ecclesiastico, che visse

(1) *Aristotel. apud Simplic. l.* III *de Cœlo.* — (2) *Vide Diod. l.* II *Bibl.; et Cicer. lib.* II *de Divinatione.*

lunga pezza dopo il servaggio, l'ha pure chiaramente notato (1). 4.° Erodoto (2), il più antico storico della Grecia, pare che ne abbia avuta qualche contezza qualor dice d'avere inteso dagli Egizii che nello spazio di undicimila e trecentoquarant' anni erasi levato il sole quattro volte in un modo straordinario: si levò due volte ove doveva naturalmente tramontare, e due volte tramontò ove doveva levarsi. Ma, se ben vi si bada, moltiplica questo autore gli oggetti: avrebb' egli potuto dire semplicemente che il sole tornò due volte indietro da ponente a levante; e questi due prodigi non potrebbero rappresentare quei che avvennero sotto Giosuè e sotto Ezechia? Tocca la stessa cosa Solino, ma in foggia più eccedente e meno credibile di Erodoto, dicendo che la tradizion degli antichi Egizii era che altra fiata l'oriente stava dove ora è l'occidente: *Ferunt a primis gentis suae avis traditum, ubi nunc occasus est, quondam ibi ortum solis fuisse.* 5.° In ultimo l'autore sopraccitato sotto il nome di s. Dionigi areopagita (3) sostiene che la memoria del prodigio di cui parliamo siasi conservata tra i Persiani nel culto di *Mitra* ovvero del sole, cognominato il *Triplice*, perchè sotto Ezechia il giorno fu quasi tre volte più lungo del solito, essendo stato di trentadue ore. Secondo il detto scrittore, i Persiani, per celebrare un tal miracolo, diedero il soprannome di Triplice al loro dio, e l'adorarono sotto sì glorioso titolo (4). Ma i nostri critici più valenti (5) non convengono nè della denominazione data al *Triplice Mitra*, nè del motivo che si pretende avergliela fatta imporre. E quando tal dio avesse avuto il nome di Triplice tra i Persiani, quante altre ragioni possono avergliela fatto imporre? Le sue tre qualità, il calore, la luce, la distinzione de' tempi, o, se si voglia, la sua sapienza, la possanza, la bontà, ec.

(1) *Eccli.* XLVIII. 26. — (2) *Herodot. lib.* II, c. 142: Ἐν τοίνυν τούτῳ τῷ χρόνῳ τετράκις ἔλεγον ἐξ ἠθέων τὸν Ἥλιον ἀνατεῖλαι· ἔνθα τε νῦν καταδύεται ἐντεῦθεν δὶς ἐπαντεῖλαι, καὶ ἔνθεν νῦν ἀνατέλλει ἐνταῦθα δὶς καταδῆναι. Ved. il tom. II, pag. 119 e 483 della traduz. di Larcher, 2.ª ediz., e Goguet, *Origine des Lois*, ec., tom. 3, pag. 297, ec. — (3) *Dionys. Ep. 7 ad Polycarp.*: Τοῦτο ταῖς Περσῶν ἱερατικαῖς ἐμφέρεται φήμαις, καὶ εἰσέτι Μάγοι τὰ μνημόσυνα τοῦ Τριπλασίου Μίτρου σημαίνουσι. — (4) *Ita Pachymer. et Maxim. et Corderius, Interpret. Dionys.* — (5) *Vide Voss. l.* II *de Idolol. c.* 9.

Origine degli orologi e dell' uso di contare per ore.

Prima d' abbandonare la presente materia fa d' uopo esaminar brevemente l' origine degli orologi e dell' uso di contare per via d' ore, procurando di giustificare l' autore della Volgata, che ha quivi tradotto *l' orologio di Achaz*, ed ha posto *linee* invece di *gradi*: imperocchè vi sono eruditi scrittori (1) i quali pretesero che nè le mostre nè gli orologi nè le ore del giorno sieno mai state conosciute dagli Ebrei prima della servitù, il che rovescerebbe quanto finora s' è detto intorno alle ore delineate nell' orologio, o nel quadrante di Achaz.

Si confessa che gli Ebrei non ebbero, se non assai tardi, termini proprii per esprimere un orologio, e che il termine dinotante un' ora non trovasi nei libri che ci restano scritti in ebreo avanti la schiavitù di Babilonia; ma ciò non osta che non abbiano avuto notizia degli orologi, e distinte le ore colle linee, o coi gradi che si leggono nella storia del prodigio seguìto sotto Ezechia. Tobia, che scriveva in Ninive al tempo di Manasse re di Giuda, e di cui s. Girolamo aveva l' opera scritta in caldeo, parla distintamente delle ore: *Prostrati per horas tres* (2). Il sentimento unanime degli antichi e moderni interpreti si è che le linee dell' oriuolo di Achaz mostrassero le ore; e tal sentimento è benissimo fondato nella storia.

Non parliamo presentemente di ciò che dice Appione, che Mosè era di Eliopoli in Egitto; il quale, essendo molto istrutto de' costumi di quella città, comandò che si pregasse a cielo scoperto in tutti i recinti che si ritrovavano nella città, rivolgendosi sempre verso l' oriente, perchè tale era la situazione della città; e che invece di obelischi alzò delle colonne, sotto le quali stava scolpito un naviglio o emisfero, e in cima della colonna la figura di un uomo che di continuo girando secondava il sole (3). Vuole egli verisimilmente dire che l' ombra della figura collocata sopra il capitello girava col sole, e cadendo

(1) *Usser. ad ann. mundi* 3291; e Jaquelot, dissert. 1.ª *sur l'Existence de Dieu*, c. 16, p. 190-191. *edit. Haye*, 1697. — (2) *Tob.* XII. 22. — (3) *Apud Joseph. l.* 2 *contra Appion.*: Φήσι γαρ ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν τάδε· « Μώσης, ὡς ἤκουσα παρὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν » Αἰγυπτίων, ἦν Ἡλιοπολίτης· ὃς, πατρίοις ἔθεσι κατηγγυημένος, » αἰθρίους προσευχὰς ἀνῆγεν εἰς οἵους εἶχεν ἡ πόλις περιβόλους· πρὸς » ἀφηλιώτην δὲ πάσας ἀπέστρεφεν.... ἀντὶ δὲ ὀβελῶν ἔστησε κίονας ἐφ' » οἷς ἦν ἐκτύπωμα σκάφη, σκιὰ δὲ ἀνδρὸς ἐπ' αὐτὴν διακειμένη, ὡς ὅτι » ἐν αἰθέρι τοῦτον ἀεὶ τὸν δρόμον ἡλίῳ συμπεριπολεῖ.

sopra lo sferico e concavo emisfero posto di sotto, vi accennava le ore diverse del giorno; imperocchè a che avrebbe servito su questa colonna una figura che girasse col sole? Ma non è necessario di confutare questo nemico degli Ebrei: tutti vanno d'accordo che Mosè non stabilì cosa simile. Gli Ebrei si rivolgevano verso il ponente allorchè pregavano; e al tempo del legislatore, e anche lunga pezza di poi, non ebbero nè ore regolate nè oriuoli, come si può provare co' suoi libri e giustificare mediante le sue leggi.

Gli Egizii, sempre intenti ad ingrandire la gloria di lor nazione e a sostenere quella stima d'antichità e di sapere ch'eransi acquistata, pretesero che da grandissimo tempo l'uso degli orologi fosse cognito nel loro paese. Eravi, dicon essi, in Acanta sul Nilo un gran vaso, che ogni dì riempivasi d'acqua, il quale mediante l'effusione regolata e uniforme dell'acqua dinotava le diverse ore del giorno[1]. Su questo modello appunto si fecero appo i Greci e i Romani le elessidre, ovvero oriuoli ad acqua, che poi divennero sì comuni. Si vuole che *hora* derivi dal dio *Horus*, lo stesso che il sole. Finalmente Cicerone[2] ci parla del cinocefalo, che orina dodici volte il giorno in eguali distanze, il quale diè luogo a Trismegisto di partire il giorno in dodici ore. Si fa vivere questo Trismegisto poco dopo Mosè[3]. Ecco quanto si trova di più antico intorno agli orologi e alle ore; ma ciò non è forse il più certo.

Omero non ragiona distintamente degli oriuoli; solo si leggono nella sua Odissea due versi che sembrano disegnare un quadrante: « Vi è, dic'egli, un'isola nominata Siria, » sopra di Ortigia, in cui si veggono le conversioni o le » rivoluzioni del sole[4] ». Quest'isola è Sciro, una delle Cicladi. Un antico scoliaste dice che nella detta isola eravi un antro che dimostrava quando il sole cominciava ad avvicinarsi, oppure ad allontanarsi da noi. Alcuni let-

(1) *Vide Diodor. l.* 1, *et Strab.* — (2) *Tull. apud Victorin. a Macrob. cit. lib.* 1, *c.* 21. — (3) *Marsham, secul.* x, *Can. Ægypt.*, *p.* 241, *edit. Lips.* 1676. — (4) *Homer.*, *Odyss.* xv, *v.* 402:

Νῆσός τις Συρίη κικλήσκεται (εἴ που ἀκούεις),
Ὀρτυγίης καθύπερθεν, ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο.....

terati sostengono che il poeta parla in questo luogo d'un quadrante solare, e Diogene Laerzio, nella vita del filosofo Ferecide[1], dice che facevasi vedere anche al suo tempo in Sciro l'orologio solare del menzionato filosofo. V'è chi crede che l'orologio di Ferecide sia lo stesso che quello di cui parla Omero; ma come Ferecide non viveva che circa 300 anni dopo Omero, converrebbe dire che questo filosofo non ha fatto che perfezionare l'orologio che facevasi vedere in Sciro ai giorni d'Omero. Era questo un orologio che segnava i solstizii, e quello di Ferecide segnava le ore. Ferecide era di Sciro; ed Esichio di Mileto, nel suo libro degli uomini celebri per erudizione, dice di lui che non ebbe maestro, e che si fece valente studiando alcuni libri secreti de'Fenicii che egli avea ricuperati; il che può dar motivo di credere che l'uso degli orologi solari venga dai Fenicii. Viveva Achaz qualche tempo prima di Ferecide; noi collochiamo questo filosofo verso l'anno 624 avanti l'era cristiana volgare, laddove Achaz cominciò a regnare verso il 743.

Attesta Erodoto[2] che dai Babilonesi presero i Greci l'ago e i quadranti solari; e i Greci confessano che fu Anassimandro il primo che distinguesse le ore e portasse in Grecia de'quadranti solari[3]. Sbaglia Plinio[4] quando dice che fu Anassimene. Usserio pone la morte di Anassimandro l'anno 547 avanti Gesù Cristo, durante la schiavitù di Babilonia e sotto il regno di Ciro, cioè quando questi cominciava a regnare in Persia. Questo filosofo avendo viaggiato per la Caldea, poteva averne recato l'ago e il quadrante che colà erano in uso.

Dallo stesso fonte, secondo tutte le apparenze, trasse Achaz l'orologio che fa il soggetto della presente Dissertazione. La Scrittura[5] c'informa che egli ebbe frequenti relazioni con Theglath-Phalasar re assirio, che chiamò in suo aiuto contro i re della Siria e di Samaria; volle di più imitare la sua religione e fece fab-

(1) *Diogen. in Pherecyde:* Σώζεται δὲ καὶ ἡλιοτρόπιον ἐν Σύρα τῇ νήσῳ. — (2) *Herodot. l.* 2, c. 109: Πόλον καὶ γνώμονα, καὶ τὰ δώδεκα μέρεα τῆς ἡμέρας παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον Ἕλληνες. — (3) *Laert. l.* II: Εὗρε δὲ καὶ γνώμονα πρῶτος, καὶ ἔστησε ἐπὶ τῶν σκιοθήρων ἐν Λακεδαίμονι. *Vide et Suid.*, *et Euseb. Præpar. l.* x. — (4) *Plin. l.* II. — (5) 4. *Reg.* XVI. 7 *et seqq.*

bricare in Gerusalemme un altare simile a quello da lui veduto in Damasco in occasione d' una visita che andò a fare a quel principe. L' invenzione degli orologi a sole era una novità utile e curiosa, ed Achaz si valse verisimilmente di questa congiuntura per farne costruire uno nel suo palazzo di Gerosolima. Sarebbe cosa temeraria il voler dimostrare qual fosse la forma di tale orologio; ma l' espressione della Scrittura, che adopera sempre il termine di מעלות, che significa *gradini*, fa giudicare che esso fosse molto diverso degli orologi a sole dei Greci e dei Romani, e che probabilmente era un orologio concavo sferico, della medesima forma di quelli che i Greci chiamarono *σκάφη*.

L' invenzione degli oriuoli andò vieppiù perfezionandosi, e si cominciò anche a farne per la notte. Ateneo(1) dice che Platone aveane fatto uno che serviva tanto per la notte quanto per il giorno. Era verisimilmente un orologio ad acqua, o a sabbia. Un poeta greco(2) rappresenta un filosofo avaro e pezzente, che di quando in quando mirava con inquietudine un fiasco d' olio che portava, come se fosse un orologio. Scipione Nasica(3) dedicò un orologio ad acqua coperchiato, l' anno di Roma 595. Fino a quel tempo il popolo romano era vissuto nell' incertezza delle ore della notte e de' giorni in cui il sole non compariva. Parla diffusamente Vitruvio(4) degli orologi a sole e ad acqua.

Avanti l' uso degli orologi misuravasi il tempo co' piedi, ognuno sull' ombra del proprio corpo; e tal uso durò lungo tempo in campagna, come si vede in Palladio, che viveva nel secondo secolo, il quale mette in fine di ciascuno de' suoi dodici libri *De Re Rustica*, l' ombra del sole misurata col piede in tutte le ore de' giorni di ogni mese. Scorgesi lo stesso in un Trattato degli oriuoli tra le opere di Beda il Venerabile. La diversità de' corpi, grandi o piccoli, non cagionavane alcuna nelle ore, perchè la lunghezza dei piedi è ordinariamente proporzionata all' altezza del corpo. Contavansi fino a venti piedi d' ombra, e si assegnavano le ore de' convegni e del pranzo *a tal*

(1) *Athen. lib.* IV. — (2) *Batto apud Casaub. in Athen. lib.* IV. *c.* 17. — (3) *Plin. lib.* VII, *c.* 60. — (4) *Vitruv. l.* IX *c.* 9.

piede, come noi *alla tal' ora*. Un uomo essendo stato invitato a desinare *a dodici piedi*, levossi la notte, e, prendendo lo splendore della luna per la luce del sole, trovò all' ombra sua che l' ora prescritta andava passando, e corse avanti giorno alla casa ove era stato invitato (1).

(1) . . . . Ὃς κλήθεις πότε
Εἰς ἑστίασιν δωδεκάποδος, ὄρθριος
Πρὸς τὴν σελήνην εἶτρεχε τὴν σκίαν ἰδὼν,
Ὡς ὑστερίζων, καὶ παρῆν ἅμ' ἡμέρᾳ.
(*Menander*).



DISSERTAZIONE

SOPRA

L' ORDINE E LA SUCCESSIONE

DE' SOMMI PONTEFICI EBREI(*).

I sacerdoti tenevano un grado considerabile nella repubblica degli Ebrei.

I sacerdoti tennero sempre un grado sì considerabile nella repubblica degli Ebrei, ed ebbero nello stesso tempo così gran parte non solo negli affari della religione, ma anche nella politica, che non può aversi se non una notizia molto imperfetta dello stato, della religione e del governo di quel popolo senza conoscere profondamente ciò che risguarda i privilegi, gli uffizii e l' ordine dei suoi sacerdoti.

Il sacerdozio tra gli Ebrei non escludeva da verun impiego; le cariche della giudicatura, gli uffizii militari, le dignità secolari non erano incompatibili colla qualità di sacerdoti. Si vedevano i sacerdoti nell' esercito e col grado di comandanti, di scrivani e di soldati; e il dar fiato alla tromba era pur anche un impiego riserbato ai soli sacerdoti (1). Sotto Davide il sacerdote Joiada apparve alla testa di una truppa di guerrieri della tribù di Levi (2). Sadoc, altro sacerdote, vi appare anch' esso con tutta la casa di suo padre. (3). Il sacerdote Banaia figliuolo di Joiada capitanava uno dei corpi di ventiquattromila uomini che servivano ogni mese a vicenda presso la persona del principe (4); e dopo la morte di Joab, Salomone diede a lui il comando di tutte le sue truppe (5). I Maccabei, che si sono distinti in una maniera così gloriosa negli eserciti, e dei quali Dio si valse per ristabilire il suo culto e la sua religione in

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Num.* x. 8. — (2) 1. *Par.* xii. 27. — (3) *Ibid.* ý. 28. — (4) *Id.* xxvii. 5. — (5) 3. *Reg.* ii. 35.

Israele, erano della schiatta di Aronne (1), come pure una gran parte delle loro truppe. Lo storico Giuseppe, che si è renduto così celebre per tante sue belle gesta, era parimente del numero dei sacerdoti. Quasi tutti i tribunali d'Israele erano occupati dai sacerdoti, che amministravano la giustizia secondo le regole stabilite da Mosè (2). Ma la prima, la più nobile e la principale delle loro funzioni, era il sacro ministerio dell'altare, indi l'istruzione de' popoli e lo studio della legge.

Il sacerdozio presso gli Ebrei era annesso alla tribù di Levi ed alla sola famiglia di Aronne.

Il sacerdozio fra gli Ebrei era il retaggio della tribù di Levi e della sola famiglia d'Aronne. Non era già nè la scelta del popolo, nè l'autorità dei principi, nè l'ambizione o l'intrigo, nè il merito dei privati che sollevasse a questa dignità, ma bensì la nascita. Da ciò derivavano le cure scrupolose che i membri di una tale famiglia si davano di conservare i loro registri genealogici e di rigettare dal loro corpo quelli che avrebbero voluto introdurvisi col favore dell'oscurità di una origine sconosciuta e lontana. Giuseppe a questo proposito (3) riferisce che essi ebbero una cura speciale di non imparentarsi vilmente, e di non prendere donne delle altre tribù; che questo costume non si osservò soltanto nella Giudea, ma eziandio dappertutto ove erano Ebrei, in Babilonia, nell'Egitto ed altrove; che essi mandavano a Gerusalemme a ricercare la genealogia di quella che voleano sposare, e il nome de' suoi progenitori, e se ne informavano da tutti quei che potevano renderne testimonianza; che se avveniva qualche rivoluzione nel paese per cagione di guerra, come accadde sotto Antioco Epifane, sotto il gran Pompeo, sotto Quintilio Varo, e principalmente sotto Vespasiano e Tito, i sacerdoti che rimanevano formavan nuovi cataloghi sugli antichi, e tenevano i registri delle donne sopravvissute agli infortunii dello Stato; perocchè non isposavano mai donne schiave, ed abborrivano i maritaggi colle straniere: «di qui nasce che tra noi trovasi una successione continuata per duemila anni, conchiude l'autore, e non interrotta mai, di sommi pontefici nominati di padre in figlio (4) ».

(1) 1. *Mach.* II. 57. — (2) Ved. la *Dissertazione sul governo degli Ebrei*, vol. II, pag. 144. — (3) *Joseph contr. Appion. lib.* I. — (4) *Joseph, loco citato:* Οἱ γὰρ ἀρχιερεῖς οἱ παρ' ἡμῖν ἀπὸ δισχιλίων ἐτῶν ὀνομαστοὶ παῖδες ἐκ πατρὸς εἰσὶν ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς.

Levi figliolo di Giacobbe ebbe tre figliuoli, *Gerson*, *Caath* e *Merari*(1), i quali furono capi di tre grandi famiglie, tutte destinate al servigio del Signore, ma non nello stesso grado di onore e di dignità. *Caath*, secondogenito di Levi, ebbe quattro figlinoli, *Amram*, *Isaar*, *Hebron* ed *Oziel*. In tal guisa sono nominati nell'Esodo (2); nel libro dei Numeri *Isaar* è detto nella Volgata *Jesaar*(3). Si trovano questi quattro fratelli nel 1.° libro dei Paralipomeni, ove sono nominati a prima giunta come nell' Esodo(4); ma in appresso si riferiscono due genealogie del ramo di Core, il quale era figliuolo di Isaar, come si scorge nell' Esodo stesso(5), e nell' una si dice che Core fu figlinolo di *Isaar* figlio di Caath, che fu figliuolo di Levi(6); ma nell' altra si legge che Core fu figliuolo di *Aminadab*, che fu figliuolo di Caath, il quale venne generato da Levi(7). Sembra dunque che *Isaar* sia stato anch' esso nominato *Aminadab*; ed è importante l' osservare qui l' antico uso di dare ad una stessa persona due uomi diversi: il che ci servirà a levar molte difficoltà nella serie di questa dissertazione. Aggiungiamo che *Amram*, primogenito di Caath, ebbe tre figliuoli, *Aronne*, *Mosè* e *Maria*(8).

Aronne, che apparteneva alla famiglia di *Caath*, fu scelto da Dio per esercitare il sacerdozio in Israele, e quest' esercizio doveva passare da lui alla sua posterità. Gli altri rami della stessa famiglia, come quelli di *Gerson* e di *Merari*, furono destinati ad altri impieghi di minor rilievo ed importanza. I discendenti di Aronne furono i soli sacerdoti del Signore occupati immediatamente in suo servigio, e che si avvicinavano al suo altare per offrirgli incenso, sacrificii ed oblazioni. Gli altri discendenti di Caath e quelli di Gerson e di Merari furono semplicemente leviti, subordinati ai sacerdoti, che servivano sotto le loro mani e sotto i loro ordini. Le funzioni, il nome ed il grado degli uni e degli altri sono esattamente distinti in tutta la Scrittura; e qui noi parleremo dei due

(1) *Genes.* XLVI. 11; *Exod.* VI. 16; *Num.* III. 17; XXVI. 57; I. *Par.* VI. 1. 16; XXIII. 6. — (2) *Exod.* VI. 18. — (3) *Num.* III. 19. — (4) I. *Par.* VI. 2. 18; XXIII. 12. — (5) *Exod.* VI. 21. — (6) I. *Par.* VI. 37. 38. — (7) *Ibid.* ỷ. 22. — (8) *Exod.* VI. 20; *Num.* XXVI. 59; I. *Par.* VI. 3; XXIII. 13.

rami sacerdotali usciti dallo stipite di Aronne, ed insisteremo principalmente sui sommi sacerdoti che Dio ha tratto da questi due rami, e che formano l'oggetto principale di questa dissertazione.

Dignità, funzioni e prerogative dei sommi sacerdoti presso gli Ebrei.

Il sommo sacerdote era capo di tutto il clero e possedeva la prima dignità della giudaica religione. La sua carica gli conferiva il privilegio di entrare nel santuario, onore riserbato a lui solo; ma non vi entrava che un solo giorno dell'anno, che era quello della solenne Espiazione (1). Egli era il presidente della giustizia (2) e l'arbitro di tutti i grandi affari intorno alla religione. La sua nascita doveva essere pura (3); ed egli era escluso dalla dignità di sommo sacerdote in caso che avesse alcuni difetti di corpo espressi nella legge (4). Il lutto pei morti gli era vietato (5); Iddio aveva attaccato alla sua persona con una particolare prerogativa l'oracolo della verità (6), ed egli annunciava l'avvenire quando era rivestito degli ornamenti della sua dignità. I suoi abiti nel tempio erano di una magnificenza degna dell'alto suo grado e della maestà del suo ministero, e le sue rendite erano proporzionate alla sua sublime dignità. I leviti levavano la decima su tutte le rendite d'Israele; pagavano la decima di questa decima ai sacerdoti, ed il sommo sacrificatore ne aveva sempre la parte maggiore.

Tutti questi vantaggi e queste prerogative gli conferivano nella repubblica una podestà poco inferiore a quella stessa del sovrano. Si videro più d'una volta i due poteri sacro e civile uniti in una sola persona. Finees ed Elì furono nel medesimo tempo capi della nazione e sommi pontefici del Signore; nel regno di Joas, Joiada aveva un grandissimo potere nella nazione; il gran sacerdote Eliacim era alla testa degli affari sotto il re Manasse. Dopo il ritorno dalla cattività, cioè da Giosuè figliuolo di Josedech fino alla persecuzione di Antioco Epifane, i sommi sacerdoti ebbero molta autorità nello Stato; e dopo la morte di questo principe essendo il pontificato divenuto proprio della famiglia degli Asmonei, fu quasi sempre unito al governo ed alla suprema autorità. Fu

(1) *Levit.* XVI. 2 *et seqq.* — (2) *Deut.* XVII. 8 *et seqq.* — (3) *Levit.* XXI. 13 *et seqq.* — (4) *Levit.* XXI. 17 *et seqq.* — (5) *Levit.* XXI. 10 *et seqq.* — (6) *Exod.* XXVIII. 30; I. *Reg.* XXIII. 9; XXX. 7.

Erode il Grande che per un tratto di politica tolse la sacrificatura a questa famiglia, e rendette questa dignità elettiva ed arbitraria alla scelta dei principi.

Come si possa conoscere la successione dei pontefici ebrei. Prospetto e successione dei medesimi.

Tre monumenti giovano a farci conoscere la successione dei sommi sacerdoti degli Ebrei: 1.° le divine Scritture, in cui si fa menzione della maggior parte di questi sommi sacerdoti da Aronne fino a Jaddo, il quale viveva al tempo di Alessandro re della Macedonia; 2.° le opere di Giuseppe, il quale conduce la successione dei sommi pontefici ebrei, da Aronne fino a Phannia, che fu l'ultimo; 3.° la Cronaca degli Ebrei intitolata *Seder olam zutha*, סדר עולם זוטא, che giova a chiarire la successione dei pontefici ebrei da Aronne fino a Gesù figliuolo di Josedech, pontefice al tempo in cui Ciro rendette la libertà agli Ebrei cattivi nella Caldea.

Paragonando questi tre monumenti, si trova una serie di circa ottantatrè pontefici (1) da Aronne fratello di Mosè fino a Phannia eletto gran sacerdote dai zelanti nell'ultimo assedio di Gerusalemme sotto Tito, il che racchiude lo spazio di circa 1560 anni (2), che possono essere divisi in nove intervalli.

Il 1.° intervallo conterrà sei pontefici, da *Aronne* fino ad *Heli*, nello spazio di circa 320 anni.

Il 2.° intervallo conterrà quattro pontefici, da *Heli* fino a *Sadoc*, nello spazio di circa 160 anni.

Il 3.° intervallo conterrà otto pontefici, da *Sadoc* fino a *Zaccaria figliuolo di Joiada*, nello spazio di circa 220 anni (3).

Il 4.° intervallo conterrà sette pontefici, da *Zaccaria figliuolo di Joiada* fino ad *Helcia*, pontefice sotto Josia, nello spazio di circa 200 anni.

(1) Il p. Calmet non enumera che 78 pontefici dopo Aronne, perchè in questo numero non comprende 1.° *Aronne*, 2.° *Joachaz* sotto Asa e sotto Josaphat, 3.° *Joiarib* sotto Josaphat e sotto Joram, 4.° *Josaphat* sotto Joram e sotto Ochozia, 5.° *Sedecia* sotto Amasia, 6.° *Aristobulo* fratello di Ircano, 7.° *Antigono* figliuolo di Aristobolo, 8.° *Giuseppe* figliuolo di Ellem. In tal guisa sopra 83 egli ne conta 8 di meno; restano 75, ai quali egli aggiunge 1.° *Achia* che distingue da Achimelech; 2.° *Sadoch* II che distingue da Eliacim sotto Manasse; 3.° *Onia* IV che fabbricò in Egitto il tempio d'Onion. — (2) Il p. Calmet non conta che 1521 anni, perchè non vi comprende il pontificato di Aronne. — (3) Nel secondo e nel terzo intervallo vi sono 50 anni circa contati due volte, perchè *Abiathar* che termina il secondo, e *Sadoc* che comincia il terzo, esercitarono le funzioni di sommi sacrificatori nello stesso tempo.

Il 5.° intervallo conterrà quattro pontefici, da *Helcia* fino a *Gesù figliuolo di Josedech*, nello spazio di circa 100 anni.

Il 6.° intervallo conterrà sei pontefici, da *Gesù figliuolo di Josedech* fino a *Jaddus*, nello spazio di circa 220 anni.

Il 7.° intervallo conterrà undici pontefici, da *Jaddus* fino a *Giuda Maccabeo*, nello spazio di circa 160 anni.

L' 8.° intervallo conterrà dieci pontefici, da *Giuda Maccabeo* fino al giovane *Aristobulo*, il che comprende tutta la serie dei pontefici asmonei nello spazio di circa 130 anni.

Finalmente il 9.° intervallo conterrà ventisette pontefici, dal giovane *Aristobulo* fino a *Phannia*, nello spazio di circa 100 anni.

Successione dei sommi sacerdoti da Aronne fino ad Heli.

1. Aronne.

Mosè esercitò gli uffizii di sommo sacrificatore nel deserto consacrando *Aronne* ed i suoi figliuoli [1]; ma il sacerdozio di Mosè finì nella sua persona dopo che ne fu definitivamente investito Aronne co' suoi figliuoli, e non potè passare a' suoi discendenti. Aronne, scelto da Dio e consecrato dalle mani di Mosè alle falde del monte Sinai, esercitò le funzioni del sacerdozio ne' quarant' anni del viaggio degli Israeliti nel deserto. Egli morì sul monte Hor nel primo giorno del cinquantesimo mese del quarantesimo anno dopo l' uscita d' Israele dall' Egitto, essendo in età di centoventitrè anni [2]. Egli aveva avuto quattro figliuoli, *Nadab*, *Abiu*, *Eleazar* ed *Ithamar* [3]. Dopo che egli fu scelto e consacrato per esercitare il sacerdozio in mezzo al suo popolo, egli colla sua famiglia, e la sua posterità dopo lui, i suoi quattro figliuoli divisero con esso lui le funzioni del suo ministero. Ma *Nadab* ed *Abiu*, avendo offerto innanzi al Signore un fuoco straniero, furono colpiti colla morte [4], e non lasciarono dopo loro alcuna posterità, in guisa che non v' ebbero in seguito che due rami sacerdotali, il ramo di *Eleazaro* e quello di *Ithamar* [5].

2. Eleazaro.

Alla morte di Aronne, *Eleazaro*, che era il primogenito dei due figliuoli a lui rimasti, gli succedette, secondo l' ordine che Dio stesso aveva dato a Mosè [6]; ed il sacerdozio rimase nella famiglia di Eleazaro fino al tempo

(1) *Levit.* VIII. 2 *et seqq.* — (2) *Num.* XXXIII. 38. 39. — (3) *Exod.* VI. 23; *Num.* III. 2; XXVI. 60; 1. *Par.* VI. 3; XXIV. 1. — (4) *Levit.* X. 1. 2. — (5) *Num.* III. 4; 1. *Par.* XXIV. 2. — (6) *Num.* XX. 25 *et seqq.*

di Heli, che era della famiglia di Ithamar [1]. Eleazaro morì verso lo stesso tempo di Giosuè [2].

Aveva egli generato *Phinees,* che essendosi segnalato col suo zelo pel Signore, ricevette la promessa di un eterno sacerdozio [3], avendo Iddio promesso a lui ed alla sua stirpe il sommo uffizio di sacrificatore [4]. Troviamo Phinees che esercita quest' uffizio nel tempo della guerra delle undici tribù contro Beniamino [5], cioè nell' intervallo che scorse tra il governo di Giosuè e quello dei Giudici. 3. Phinees.

Non si può notare esattamente il numero degli anni del pontificato dei primi sommi sacerdoti. Non è che a caso che alcuni assegnano ventitrè o venticinque anni di pontificato a Phinees. La cronaca de' Giudei non riconosce che Eleazaro e Phinees tra Aronne ed Heli; e per riempiere questo lungo spazio i rabbini sono costretti a dar molti secoli di vita a Phinees; alcuni anche sostengono che egli era non tanto un uomo quanto un angelo incarnato, che apparve e disparve molte volte nel mondo, e che dee ancora ricomparire; alcuni si immaginarono anche che i grandi sacerdoti Phinees ed Heli non fossero che la stessa persona; ma, senza fermarci più oltre in questi sogni rabbinici, veggiamo quel che ci dice Giuseppe cogli altri sacri scrittori.

Phinees generò *Abisue,* Abisue generò *Bocci,* Bocci 4. Abisue. 5. Bocci.
generò *Ozi.* Questi tre discendenti di Phinees si trovano 6. Ozi.
nominati nei Paralipomeni [6] ed in Esdra [7]. Giuseppe ne parla, e li riconosce come sommi sacerdoti [8]. Abisue si trova nominato *Abiezer* nel testo di questo storico. Secondo la testimonianza dello stesso autore fu dopo Ozi che l' uffizio di sommo sacrificatore passò nella famiglia di Ithamar nella persona di Heli, che occupò questa carica con tutti i suoi discendenti dopo lui fino ad Abiathar, il quale ne divise le funzioni con Sadoc, nella persona di cui essa rientrò nello stipite di Phinees figliuolo di Eleazaro.

Questo stesso autore ci dà altrove [9] la serie dei discendenti di Phinees, che rimasero privi della somma sacrifi-

(1) *Ita Joseph., Antiqq. l.* v, *c.* 12, *et post eum Interpr. passim.* — (2) *Jos.* xxiv *ult.* — (3) 1. *Mach.* ii. 54. — (4) *Num.* xxv. 13. — (5) *Judic.* xx. 28. — (6) 1. *Par.* vi. 4. 5. 50. 51. — (7) 1. *Esdr.* vii. 4. 5. — (8) *Joseph., Antiqq. l.* v, *c.* 12. — (9) *Idem l.* viii, *c.* 1.

catura, mentre essa fu posseduta da Heli e da' suoi discendenti. Nomina a prima giunta *Boccia* figliuolo del pontefice *Giuseppe:* questo pontefice è, come pare, lo stesso che *Ozi;* e *Boccia* sarà quegli che la Scrittura chiama *Zaraias* o *Zarahias*(1).

Boccia o *Zaraias* generò, secondo Giuseppe, *Joatham* padre di *Maraioth*. Non si è punto parlato di questo Joatham nelle genealogie che si trovano nei Paralipomeni ed in Esdra; vi si trova solamente *Maraioth*(2), che noi chiameremo *Maraioth* I per distinguerlo da un altro *Maraioth* che si troverà in appresso.

Maraioth I generò *Amarias*(3), che ugualmente chiameremo *Amarias* I. Non bisogna confondere quest'Amarias nominato nei Paralipomeni con *Azarias* nominato nella genealogia di Esdra(4). Vero è che quest' Azaria è nominato come figliuolo di *Maraioth*, ma ciò avviene perchè in questo luogo v' ha un' interruzione di alcune generazioni nella genealogia di Esdra; giacchè, come si vedrà in appresso, quest'*Azaria* nominato nella genealogia di Esdra non è che un discendente di Maraioth I, ed è quello che si vedrà in appresso sotto il nome di *Azaria* II.

Amaria I, figliuolo di Maraioth I, sembra essere colui che è chiamato *Arophai*, figliuolo di Maraioth, in Giuseppe, e che fu padre di *Achitob* ed avolo di *Sadoc*(5), per mezzo del quale la sacrificatura rientrò nella famiglia di Eleazaro.

Bisogna qui notare che Esdra, celebre presso i Giudei al tempo di Artaserse Longimano, era della famiglia di Eleazaro, e discendeva da Saraia pontefice sotto il regno di Sedecia; in guisa che quel che qui diciamo intorno alla successione dei pontefici ebrei può egualmente servire non solo pel rischiarimento delle due genealogie sacerdotali che si trovano nel cap. VI del 1.° libro dei Paralipomeni(6), ma anche pel rischiarimento della genealogia di Esdra riferita nel capo VII del libro che porta il suo nome(7). Ma riprendiamo la successione dei pontefici ebrei dopo Heli.

(1) 1. *Par.* VI. 6. 51; 1. *Esdr.* VII. 4. — (2) 1. *Par.* VI. 7. 52; 1. *Esdr.* VII. 3. — (3) 1. *Par.* VI. 7. 52. — (4) 1. *Esdr.* VII. 3. — (5) 1. *Par.* VI. 7. 52. — (6) 1. *Par.* VI. 4. 15. 50. 53. — (7) *Esdr.* VII. 1. 5.

Successione dei sommi sacerdoti da Heli fino a Sadoc pontefice sotto il regno di Saule e sotto quello di Salomone.

7. Heli.

Heli fu sacerdote e giudice d'Israele per quarant'anni(1), secondo il testo ebraico del 1.° libro dei Re e secondo la versione latina volgata: la greca versione, secondo la edizione romana, non gli dà che venti anni. Ma siccome noi non troviamo che sei pontefici per riempire un intervallo di più di tre secoli da Aronne fino ad Heli, v'ha luogo a credere che Heli possa aver avuto quarant'anni di pontificato, e che questa lezione sia preferibile a quella che non gliene dà che venti(2). Sulla fine della sua vita *Ophni* e *Phinees* suoi figliuoli s'incaricarono delle principali funzioni del sacerdozio; ma Dio, irritato delle loro indegne profanazioni, permise che l'arca fosse presa(3), che essi medesimi fossero uccisi, e che Heli loro padre, essendo caduto dal suo seggio nell'udire queste tristi notizie, morisse in conseguenza della caduta. Non sono concordi gli scrittori sulla persona del suo successore.

8. Achitob.

Molti antichi(4) hanno voluto che Samuele sia stato sommo sacerdote, essendo succeduto ad Heli in questa dignità; ma quel santo profeta, giudice d'Israele, non era nemmeno della stirpe di Aronne: non era che semplice levita(5) della schiatta di Core, nipote di Caath(6). Altri(7) credono che *Achitob*, figliuolo di Phinees e nipote di Heli(8), succedesse ad Heli suo avolo.

9. Achias, od Achimelech, od Abiathar.

Achitob generò *Achias*(9), che altri credono essere il successore immediato di Heli. Achias è conosciuto come sommo sacerdote al principio del regno di Saule(10), ma nulla impedisce che suo padre Achitob abbia esercitato la sovrana sacrificatura con esso lui. Achias sembra essere lo stesso che *Achimelech*, presso cui Davide si rifuggì, e che fu ucciso per ordine di Saule; giacchè quest'Achimelech era anche figliuolo di Achitob e sommo sacerdote(11).

(1) 1. *Reg.* IV. 18. — (2) Ved. ciò che detto abbiamo su questo proposito nella prefazione sul libro dei Giudici. — (3) 1. *Reg.* IV. 10 *et seqq.* — (4) *August.*, *Ambros.*, *Chrys.*, *Gregor. Magn.*, *Sulpit. Sev.*, *Bern. et alii.* — (5) Si dubita ancora e non senza ragione che egli fosse della tribù di Levi. — (6) 1. *Reg.* I. 1; 1. *Par.* VI. 27. 28. — (7) *Niceph.*, *Georg. Monachus*, *et alii.* — (8) 1. *Reg.* XIV. 3. — (9) *Ibid.*, et *Joseph.*, *Antiqq. l.* VI, c. 7. — (10) 1. *Reg.* XIV. 3. — (11) 1. *Reg.* XXI. 1 *et seqq.*; XXII. 9 *et seqq.* Il p. Calmet nella sua dissertazione distingue Achias ed Achimelech; e pretende che questi fosse un secondo figliuolo di Achitob, e che succedesse ad Achias; ma nel suo comentario sul primo libro dei Re, 1. *Reg.* XIV. 3 e XXI. 1, riconosce che Achias è lo stesso che Achimelech.

10. Abiathar, od Achimelech, od Ahimelech.

Achimelech aveva generato *Abiathar*, che si salvò dalle mani di Saule, e venne a ricoverarsi presso Davide (1). Esso è talvolta chiamato *Achimelech* od *Ahimelech*, e si dà anche talvolta il nome di *Abiathar* a suo padre, sia che ambedue avessero lo stesso nome, sia che questi due nomi sieno stati confusi dagli amanuensi. Nel Vangelo di s. Marco (2) il pontefice presso il quale si è rifuggito Davide è chiamato *Abiathar*, e secondo l' autore del 1.° libro dei Re (3) questo pontefice è *Achimelech*. Nel 2.° libro dei Re e nel 1.° libro dei Paralipomeni si dice (4) che *Sadoc figliuolo di Achitob* e del ramo di Eleazar, ed *Achimelech figliuolo di Abiathar* del ramo di Ithamar, erano sommi pontefici sotto il regno di Davide; ma è certo che quest' Achimelech figliuolo di Abiathar non è altro che quello altrove appellato (5) *Abiathar figliuolo di Achimelech*. Ed in fatto nel 1.° libro dei Paralipomeni si trova che i due pontefici sotto il regno di Davide erano *Sadoc* ed *Abiathar* (6). Questo pontefice Abiathar figliuolo di Achimelech si trova nominato *Ahimelech* nel 1.° libro dei Paralipomeni (7) nella Volgata; l' autore di questa leggeva forse come nell' ebraico, ma al presente si legge nell' ebraico *Achimelec*, אחימלך; e quest' Achimelech altro non è che Abiathar.

11. Sadoch.

Avendo Saule fatto morire con Achimelech padre di Abiathar tutti gli altri sacerdoti che si trovarono a Nobe (8), ove allora era il tabernacolo, trasferì la dignità di sommo sacerdote, facendola ripassare dalla famiglia d' Ithamar in quella di Eleazar, e la diede a *Sadoc*, sia in odio di Achimelech, che era della famiglia di Ithamar, sia che non si trovasse più alcuno di questa famiglia nel paese che a lui obbediva il quale potesse esercitare la sacrificatura.

Saule morì, e Davide gli succedette. Avendo questo principe particolari obbligazioni con Abiathar e con Sadoc, che erano tutti due pontefici, ma di famiglie differenti, commise un atto di cui fino allora non si avevano esempii in Israele: siccome egli aveva unito nella sua persona i due partiti di Giuda e d' Israele, divenendo

(1) 1. *Reg.* xxii. 20. — (2) *March.* ii. 26. — (3) 1. *Reg.* xxi. 1. 2. — (4) 2. *Reg.* viii. 17; 1. *Par.* xviii. 16. — (5) 1. *Reg.* xxii. 20. — (6) 1. *Par.* xv. 11. — (7) 1. *Par.* xxiv. 3. 6. 31. — (8) 1. *Reg.* xxii. 16 *et seqq.*

re di tutta la nazione degli Ebrei, volle anche conservare il sacerdozio nelle due famiglie di Eleazar e di Ithamar, lasciando questa dignità ad *Abiathar* ed a *Sadoc*(1). Questi due pontefici esercitarono le loro funzioni nello stesso tempo, Sadoc sull' altare di Gabaon(2), ed Abiathar a Gerusalemme nel tabernacolo eretto da Davide.

Ma sulla fine del regno di Davide, essendosi Abiathar attaccato ad Adonia, ed avendolo consacrato re(3) in pregiudizio di Salomone, cui Dio aveva destinato il trono, cadde in disgrazia, e Sadoc solo fu riconosciuto sommo sacerdote nel regno di Salomone(4). In tal guisa furono compinte le due profezie, la prima, che aveva predetto ad Heli che la sua famiglia sarebbe spogliata dell' onore della somma sacrificatura(5), la seconda, che aveva promesso a Phinees la perpetuità del sacerdozio nella sua famiglia in guiderdone del suo zelo e della sua fedeltà(6).

Successione dei sommi sacerdoti da Sadoc fino a Zaccaria figliuolo di Joiada pontefice sotto il regno di Joas.

12. Achimaas.

13. Azaria.

Sadoc(7), che noi appelleremo *Sadoc* I per distinguerlo da un altro dello stesso nome, generò *Achimaas*(8), di cui si parla nel 2.° libro dei Re(9). Qui termina una delle due genealogie che si trovano nei Paralipomeni. Achimaas succedette a Sadoc secondo lo storico Giuseppe(10), ed esercitò la sacrificatura sotto il regno di Roboamo secondo la Cronaca dei Giudei.

Achimaas generò *Azaria*(11), che noi appelleremo *Azaria* I. Azaria succedette ad Achimaas secondo Giuseppe(12), ed esercitò l' uffizio di sommo sacerdote sotto Abia secondo la Cronaca. Abia non regnò che tre anni, ed ebbe per successore Asa, sotto cui Azaria continuò ad esercitare la sacrificatura.

Sembra che qui vi sia qualche interruzione nella genealogia che si trova nel capo VI del 1.° libro dei Paralipomeni. Secondo questa genealogia, Azaria generò *Johanan*, che sembra essere lo stesso che *Joiada*, cele-

(1) 2. *Reg.* VIII. 17; 1. *Par.* XVIII. 16. *Joseph.*, *Antiqq.* *l.* VII. *c.* 6. — (2) 1. *Par.* XVI. 39. — (3) 3. *Reg.* I. 7. 19. — (4) 3. *Reg.* II. 26. 27. — (5) 1. *Reg.* II. 25. — (6) *Num.* XXV. 12. 13. — (7) Abbiamo interamente rifuso tutto ciò che il p. Calmet dice della successione dei sommi sacerdoti da Sadoch fino a Gesù figliuolo di Josedech. Questo è il punto più difficile al quale abbiamo posta una particolare attenzione. — (8) 1. *Par.* VI. 8. 53. — (9) 2. *Reg.* XV. 27. 36; XVIII. 19. — (10) *Jos.*, *Antiqq.* *l.* X, *c.* 11. — (11) 1. *Par.* VI. 9. — (12) *Jos.*, *Antiqq.* *l.* X, *c.* 11.

bre sotto il regno di Ochozia e di Joas[1]. Ma tra Asa contemporaneo del pontefice Azaria, ed Ochozia contemporaneo del pontefice Joiada o Johanan, vi sono tre generazioni nella stirpe reale: Asa generò Josaphat, Josaphat generò Joram, e Joram generò Ochozia; sembra adunque che vi dovrebbero essere ugualmente nella schiatta sacerdotale tre generazioni tra Azaria e Joiada o Johanan. Ed in fatto la Cronaca dei Giudei mette qui tre pontefici tra Azaria e Joiada; di questi tre pontefici non se ne trovano che due in Giuseppe[2].

14. Joachaz. Secondo la Cronaca, Azaria ebbe per successore *Joachaz*, che dovette esercitare le sue funzioni sotto Asa e sotto Josaphat; la Cronaca lo mette sotto quest' ultimo. Egli non si trova menzionato da Giuseppe.

15. Joiarib, o Joram, od Amaria. Joachaz ebbe per successore *Joiarib*, che ha dovuto esercitare le sue funzioni sotto Josaphat e sotto Joram; la Cronaca lo mette sotto Joram. Questo Joiarib della Cronaca sembra essere quello stesso che è appellato *Joram* in Giuseppe[3]. Egli è forse lo stesso che *Amaria*, di cui la Scrittura parla sotto il regno di Josaphat[4].

16. Josaphat od Isus. Secondo la Cronaca Joiarib ebbe per successore *Josaphat*, che dovette esercitar gli uffizii del suo ministero sotto Joram e sotto Ochozia; la Cronaca lo mette sotto quest' ultimo. Questo Josaphat sembra essere lo stesso che *Isus*, così nominato da Giuseppe[5].

17. Joiada, o Johanan, od Azioram. Josaphat ebbe per successore *Joiada*, il quale esercitò le sue funzioni sotto Ochozia e sotto Joas[6]; la Cronaca lo mette sotto Joas. Il pontefice Joiada sembra essere quello stesso che nei Paralipomeni è nomato *Johanan*[7]. Si vede nello stesso modo in seguito un *Joiada* figliuolo di Eliasib[8], il quale sembra essere lo stesso che *Johanan* figliuolo dello stesso Eliasib[9]; questi due nomi si pigliavan forse l' uno per l' altro. Questo pontefice Joiada o Johanan, celebre sotto Ochozias e sotto

(1) Il p. Calmet riconosce che *Johanan* sembra essere lo stesso che *Joiada*; ma lo suppone figliuolo immediato d'Azaria. — (2) *Jos.*, *Antiqq.* *l.* x, *c.* 11. — (3) *Ibid.* Il p. Calmet è dello stesso avviso. — (4) 2. *Par.* xix. 11. Il p. Calmet crede che questo *Amaria* potrebbe essere lo stesso che *Azaria*. — (5) *Ibid.* Il p. Calmet crede che *Isus* sia lo stesso che *Joachaz*, e suppone che v' abbia trasposizione nello storico. — (6) 4. *Reg.* xi. 4 *et seqq.*; 2. *Par.* xxii. 11 *et seqq.* — (7) 1. *Par.* vi. 9. — (8) *Nehem.* xii. 10. — (9) *Esdr.* x. 6.

Joas, sembra essere quello che è chiamato *Axioram* in Giuseppe (1).

18. Zaccaria, od Azaria, o Phadea, o Phidea.

Imperocchè quest' Axioram ebbe per successore, giusta il citato storico, *Phideas*, che sensibilmente è lo stesso che *Phadea*, successore di Joiada secondo la Cronaca, che lo colloca sotto il regno di Joas. Questo Phadea successore di Joiada sembra essere lo stesso che *Zaccaria figliuolo di Joiada* fatto uccidere da Joas nell' atrio del tempio (2). Questo Zaccaria figliuolo di Joiada è nominato nella versione greca *Azaria figliuolo di Joiada* (3); e quest'Azaria o Zaccaria, figlinolo e successore di Joiada o Johanan, sembra essere quello stesso che si chiama *Azaria figliuolo di Johanan* nominato nel capo VI del 1.° libro dei Paralipomeni (4), e che noi appelliamo Azaria II. Egli è pur quel desso che è nominato nella genealogia di Esdra (5); giacchè quest' Azaria fu padre di Amaria, come noi lo vediamo ugualmente nei Paralipomeni ed in Esdra (6), e nello stesso tempo egli era figliuolo di Johanan, come lo notano i Paralipomeni (7), e discendente da Maraioth I, come si scorge negli stessi Paralipomeni ed in Esdra (8). Qui adunque si ripiglia la genealogia che si trova interrotta nel libro di Esdra.

Quest'Azaria figliuolo di Johanan si trova caratterizzato nei Paralipomeni con una qualità che imbarazza gli interpreti (9): « Egli esercitò le funzioni del sacerdozio nel tempio edificato da Salomone in Gerusalemme ». Alcuni pretendono che queste parole notino che Azaria visse sotto Salomone; il che non si può in nessun modo sostenere. Altri pretendono che egli abbia vissuto fin sotto Ozia re di Giuda, e che coraggiosamente si opponesse a questo principe impedendogli di offrir l' incenso nel tempio (10); ma allora bisognerebbe dire che quest'Azaria figliuolo di Johanan è diverso dall' Azaria o Zaccaria figlio di Joiada; e supponendo che Johanan sia lo stesso che Joiada pontefice sotto Joas, bisognerebbe prolungar molto la vita di

(1) *Jos.*, *Antiqq. l.* X, *c.* 11. Il p. Calmet è d' avviso che *Axioram* sia lo stesso che *Josaphat*. — (2) 2. *Par.* XXIV. 20. 21. — (3) *Ibid.* Τὸν Ἀζαρίαν τὸν τοῦ Ἰωδαε. — (4) 1. *Par.* VI. 10. Il p. Calmet è dello stesso avviso. — (5) *Esdr.* VIII. 3. — (6) 1. *Par.* VI. 11; 1. *Esdr.* VII. 3. — (7) 1. *Par.* VI. 10. — (8) 1. *Par.* VI. 7. 10; 2. *Esdr.* VII. 3. — (9) 1. *Par.* VI. 10. — (10) 1. *Par.* XXVI. 17. 18. Il p. Calmet aggiugne che questa opinione è la più seguita, e sembra la più giusta.

Azaria per condurlo fino al tempo di Ozia, circa sessant' anni dopo Joas. Altri credono che senza prolungare in questo modo la vita di quest' Azaria, e riconoscendo che egli è lo stesso che Zaccaria figliuolo di Joiada, si potrebbe dire che la Scrittura(1) ha voluto far l' elogio di Zaccaria, detto altrimenti Azaria, dicendo che esercitò le funzioni di sommo sacerdote nel tempio costruito da Salomone. Ma questo vantaggio gli fu comune con tutti quelli che avevano vissuto prima di lui dopo la fondazione del tempio. Quanto a noi, ci sembra che ciò che si trova applicato qui ad Azaria figliuolo di Johanan converrebbe molto meglio a Sadoc, che viveva al tempo di Salomone, e che esercitò pel primo le funzioni del ministero nel tempio edificato da quel principe.

Successione dei sommi sacerdoti da Zaccaria figliuolo di Joiada fino ad Helcia pontefice sotto il regno di Josia.

19. Sedecia, o Sudeas.

Abbiamo detto che Azaria II fu padre di Amaria; ma se paragoniamo le genealogie tratte dai Paralipomeni e da Esdra colle liste sacerdotali di Giuseppe e della Cronaca, vedremo che Amaria non fu che il nipote di Azaria. In fatto quest' Azaria o Zaccaria, figliuolo e successore di Joiada, sembra essere lo stesso che Phadea, successore di Joiada secondo la Cronaca. Ora, secondo la Cronaca, questo Phadea ebbe per successore *Sedecia*, il quale esercitò sotto Amazia gli ufficii di sommo sacerdote secondo la stessa Cronaca, e che sembra essere quello stesso *Sudeas* successore di Phideas secondo Giuseppe(2).

20. Azaria, od Amaria, o Joel, o Julo.

Sedecia ebbe per successore *Joel*, il quale sostenne questa carica sotto Ozia secondo la Cronaca, e che sembra essere lo stesso che *Julo*, successore di Sudea secondo Giuseppe(3). Questo pontefice Julo o Joel, sotto il regno di Ozia, sembra essere lo stesso che il pontefice *Azaria*, il quale si oppose all' impresa temeraria di questo principe(4), ed il pontefice Azaria sembra essere lo stesso che *Amaria* nominato nei Paralipomeni ed in Esdra(5) e che noi appelliamo Amaria II.

21. Achitob, o Jothan, o Jotham.

Joel od Azaria, che esercitava le funzioni del suo ministero sotto Ozia, ebbe per successore Jothan, che sostenne

(1) Questo è pure il sentimento che il p. Calmet propone nella sua dissertazione. — (2) *Jos., Antiqq. l.* x, c. 11. Il p. Calmet crede che *Sudeas* sia *Joiada*; e suppone esservi trasposizione nel testo di Giuseppe, e che il nome di *Sedecia* vi manchi. — (3) *Ibid.* Il p. Calmet lo riconosce. — (4) 2. *Par.* xxvi. 17. — (5) 1. *Par.* vi. 11; *Esdr.* vi. 3.
Il p. Calmet è dello stesso avviso.

quella carica sotto Joathan secondo la Cronaca, e che sembra essere lo stesso che *Jotham* successore di Julo secondo Giuseppe(1). Questo Jotham o Jothan, successore di Joel od Azaria, sembra essere lo stesso che *Achitob* figliuolo di Amaria, secondo le genealogie che si trovano nel libro di Esdra, e nel capo VI del 1.° libro dei Paralipomeni(2). Questo *Achitob*, che noi appelleremo *Achitob* II, sembra essere colui che è nominato in un' altra parte della genealogia che si trova nel capo IX dello stesso libro dei Paralipomeni(3), e che è ripetuta nel libro di Neemia(4); giacchè nella serie genealogica tratta da Esdra e dal capo VI del 1.° libro dei Paralipomeni i discendenti di Achitob II furono *Sadoc, Sellum* ed *Helcia*(5), che sembrano essere gli stessi che *Sadoc, Mosollam* ed *Helcia*(6) nominati in quella parte di genealogia che si trova in Neemia e nel capo IX del 1.° libro dei Paralipomeni.

22. Maraioth, o Meraioth, od Uria.

Vero è che in questa parte v' ha tra *Achitob* e Sadoc un *Maraioth* o *Meraioth*(7), il quale non si trova punto nella serie genealogica tratta da Esdra e dal capo VI dei Paralipomeni. Ma si vede anche sotto il regno di Achaz un pontefice *Uria*(8) che non si trova punto in questa serie genealogica, e che ben potrebbe essere quel *Maraioth*. Questi due nomi in caratteri ebraici hanno qualche somiglianza(9). Questo Maraioth potrebbe essere stato ommesso nella serie genealògica. In questa supposizione Achitob II avrà generato Maraioth, che noi appelleremo anche Maraioth II, e questo Maraioth II sarà lo stesso che il pontefice *Uria*, nominato non solo nella Sacra Scrittura, ma anche in Giuseppe che lo mette come successore di Jotham(10), e nella Cronaca che lo nomina successore di Jotham e che lo colloca sotto Achaz.

23. Neria, o Nerias, od Helcia.

Uria o Maraioth II ebbe per successore, secondo Giuseppe, *Nerias*(11), nomato *Neria* nella Cronaca, che lo mette sotto Ezechia. Questo Neria potrebbe essere lo stesso che *Helcia* padre di quell' Eliacim che era gran maggiordomo della casa del re sotto il regno di quel prin-

(1) *Jos., Antiqq. l.* X, c. 11. — (2) 1. *Par.* VI. 11; *Esdr.* VII. 2. — (3) 1. *Par.* IX. 11. — (4) *Nehem.* XI. 11. — (5) 1. *Par.* VI. 12. 13; *Esdr.* VII. 1. 2. — (6) 1. *Par.* IX. 11; *Nehem.* XI. 11. — (7) 1. *Par.* IX. 11; *Nehem.* XI. 11. — (8) 4. *Reg.* XVI. 10 *et seqq.* — (9) מרויות, *Maraioth*; אוריה, *Urias.* — (10) *Jos., Antiqq. l.* X, c. 11. — (11) *Ibid.*

cipe (1), e che sembra essere l'oggetto della profezia del capo XXII d'Isaia presa nel senso immediato e letterale (2). Alcuni credono che quest' Eliacim figliuolo di Helcia sia colui che era pontefice sotto il regno di Manasse; e ne conchiudono che Helcia suo padre esercitava la sacrificatura sotto Ezechia (3).

Molti credono anche che il sacerdote *Azaria*, di cui parlasi sotto il regno di *Ezechia* (4), esercitasse allora le funzioni di sommo sacerdote. Egli è appellato *sacerdos primus de stirpe Sadoc*, secondo l'espressione della Volgata; molti credono che ciò significhi, « il sommo sacerdote che era della schiatta di Sadoc »; ed alcuni di quelli che riconoscono Helcia per pontefice sotto Ezechia credono (5) che egli sia lo stesso di quest' Azaria. Ma questa medesima espressione potrebbe anche significare, « il sacerdote che era il capo della famiglia di Sadoc »; e sembra che questo sia il senso dell'ebraico, che si può tradurre *sacerdos qui præerat domui Sadoc*; cioè che vi ha luogo a credere che quest' Azaria era solamente capo di una delle ventiquattro famiglie sacerdotali (6), la cui distribuzione venne fatta da Davide. Vero è che non vi si trova la famiglia di Sadoc; ma questo nome può essere stato alterato, come molti altri, in passando per le mani degli amanuensi. L'espressione di cui si tratta conviene molto meglio per designare un capo di famiglia che per designare un sommo sacerdote.

Vero è che più sotto (7) la Volgata gli dà il nome di pontefice della casa di Dio, *Ex imperio... Azariæ, pontificis domus Dei*. Ma in questo luogo la versione greca ed il testo ebraico lo nominano semplicemente capo della casa di Dio, *ducis domus Dei*, cioè intendente del tempio, dignità diversa da quella del sommo sacerdozio, come avremo luogo di notarlo parlando di Jedaia o Idaia, che possedeva la stessa dignità sotto il pontificato di Josue figliuolo di Josedech.

24. Hosaiah, od Udeas, Neria o Nerias, che noi crediamo essere lo stesso che Helcia, ebbe per successore, secondo la Cronaca, *Ho-*

(1) 4. *Reg.* XVIII. 18. 26. 37; *Isai.* XXXVI. 3. 11. 22; XXXVII. 2. — (2) *Isai.* XXII. 20 *et seqq.* — (3) Questa è l'opinione del p. Calmet. — (4) 2. *Paral.* XXXI. 10. — (5) È questa l'opinione del p. Calmet. — (6) 1. *Paral.* XXIV. 1 *et seqq.* — (7) 2. *Paral.* XXXI. 13.

saiah, che esercitò sotto Manasse il sommo sacerdozio, secondo la stessa Cronaca. Quest' Hosaiah successore di Neria sembra essere lo stesso che *Odeas* successore di Nerias secondo Giuseppe[1]. Quest' Odeas successore di Nerias ed antecessore di Saldum o Sellum secondo Giuseppe, sembra essere lo stesso che *Sadoc* padre di Sellum, o Mosollam, secondo i testi di Esdra, di Nehemia, e dei capi VI e IX dei Paralipomeni[2]. Questo Sadoc, che noi chiameremo Sadoc II, sarà dunque anch' esso il medesimo che il pontefice *Eliacim* o *Joacim*, celebre nella storia di *Giuditta*[3], che comnnemente si pone sotto il regno di Manasse[4]; e quest' Eliacim pontefice sotto Manasse potrà essere lo stesso che quell' *Eliacim figliuolo di Helcia* che era gran maggiordomo della casa del re sotto Ezechia, e che sembra essere quello di cni è detto in Isaia[5], « che ci sarà come padre agli abitatori di Gerusalemme e alla casa di Giuda, e porrò sull' omero di lui la chiave della casa di David, e aprirà; nè altri potrà chiudere, e chiuderà, nè altri potrà aprire; e lo porrò come un chiodo fitto in luogo stabile, ed ei sarà quasi trono di gloria alla casa del padre suo. E da lui penderà tutta la gloria della casa del padre di lui ». Queste magnifiche promesse non ebbero il loro intero compimento che nella persona di Gesù Cristo, secondo l' applicazione che se ne fa a lui medesimo nell' Apocalisse[6]; ma molti pretendono con grande verisimiglianza che abbiano avuto un primo compimento, quantunque imperfetto, nella persona del pontefice Eliacim, che pare abbia avuto la reggenza del regno al tempo di Giuditta, sotto il regno di Manasse.

o Sadoc, od Eliacim, o Joacim.

Sadoc II, che crediamo essere lo stesso che questo Eliacim, generò *Sellum*, secondo i testi di Esdra e del capo VI dei Paralipomeni[7]. Questo Sellum sembra essere quello che esercitò il sommo sacerdozio sotto Amon secondo la Cronaca, e che è appellato *Saldum* in Ginseppe[8]. Questo Sellum o Saldnm è, secondo tutte le apparenze, lo stesso che *Mosollam* nominato come figliuolo di Sadoc

25. Sellum, o Mosollam, o Salom, o Saldum.

(1) *Jos.*, *Antiqq.* *l.* x, c. 11. Il p. Calmet lo riconosce. — (2) 1. *Par.* VI. 12; IX. 11; *Esdr.* VII. 2; *Nehem.* o sia II.° Esdra, XI. 11. — (3) *Judith.* IV. 5; XV. 9. — (4) Ved. la prefazione sul libro di Giuditta e la dissertazione che vi è relativa. — (5) *Isai.* XXII. 20 *et seqq.* — (6) *Apoc.* III. 7. — (7) 1. *Par.* VI. 12; *Esdr.* VII. 2. — (8) *Jos.*, *Antiqq.* *l.* x, c. 11.

nei testi di Neemia e nel capo IX dei Paralipomeni[1], e questo Mosollam o Sellum sembra essere lo stesso che *Salom* di cui si è parlato nel libro di Baruch[2].

26. Helcia.

Imperocchè Salom generò *Helcia*, che è anch'esso nominato come figliuolo di Sellum o Mosollam[3]. Questo Helcia è senza alcun dubbio colui che Giuseppe chiama successore di Saldum o Sellum[4], e che la Cronaca mette al tempo di Josia, sotto il quale questo pontefice è celebre nella Scrittura medesima. Egli fu che Josia incaricò di far lavorare alle riparazioni del tempio, e che trovò nel tempio un esemplare della legge che fece presentare a quest' istesso Josia.

Successione dei sommi sacerdoti da Helcia fino a Gesù figliuolo di Josedech pontefice al tempo di Ciro. 27. Azaria, o Saraia, o Joachim.

Helcia generò *Azaria*, che noi appelleremo *Azaria* III, e che è mentovato in Esdra e nel capo VI dei Paralipomeni[5]. La Cronaca lo mette sotto Joachim e sotto Sedecia. Sembra essere lo stesso che *Joachim* figliuolo di Helcia, di cui si è parlato nel libro di Baruch, e che esercitava la sacrificatura nel quinto anno del regno di Sedecia[6]. Lo troviamo ommesso in Giuseppe. Sembra essere altresì lo stesso che *Azaria figliuolo di Helcia* nominato nel capo IX dei Paralipomeni[7]; e quest'Azaria figliuolo di Helcia nominato nel cap. IX dei Paralipomeni sembra essere lo stesso che *Saraia figliuolo di Helcia* nominato in Neemia[8]. Vero è che nel testo del cap. IX dei Paralipomeni si legge: « Fra i sacerdoti (tornati dalla cattività) v' ebbe Jedaica, Joiarib, Joachin, ed Azaria figliuolo di Helcia, ec., principe della casa di Dio[9] »; il che darebbe luogo a credere che Azaria fosse stato contemporaneo di Jedaia, di Joiarib e di Jachin, e principe della casa del Signore dopo la cattività, e per conseguenza diverso da Azaria pontefice prima della cattività. Ma nel testo di Neemia si legge: « Tra i sacerdoti (tornati dalla cattività) v' ebbe Idaia figliuolo di Joiarib, Ja-

(1) 1. *Par.* IX. 11; *Nehem.* XI. 11. — (2) *Baruch* I. 7. — (3) 1. *Par.* VI. 13; IX. 11; *Esdr.* VII. 1; *Nehem.* XI. 11; *Baruch* I. 7. — (4) *Jos.*, *Antiqq.* *l.* X, c. 11. — (5) 1. *Par.* VI. 13; *Esdr.* VII. 1. — (6) *Baruch* I. 7. Il p. Calmet ha creduto che questo *Joachim* fosse lo stesso che il pontefice *Joacim*, conosciuto nella storia di Giuditta, e che egli crede esser anche lo stesso che *Eliacim figliuolo d' Helcia*, conosciuto sotto Ezechia, ma l' intervallo è più lungo di cento anni. — (7) 1. *Par.* IX. 11. — (8) *Nehem.* XI. 11. — (9) 1. *Par.* IX. 10. 11: « *De sacerdotibus autem Jedaia, Joiarib, et Jachin, Azarias quoque filius Helciæ, etc., pontifex* (Hebr.: *princeps*) *domus Dei* ».

chin, Saraia figliuolo di Helcia, ec., principe delle casa di Dio [1] », ove si scorge che non è più *Jedaia* e *Joiarib*, ma *Idaia* o Jedaia *figliuolo di Joiarib*; e ei sarebbe assai da sospettare che invece di « Jedaia, Joiarib, Jachin ed Azaria figliuolo di Helcia; » ec., s'avesse a leggere « Jedaia figliuolo di Joiarib, figliuolo di Jachin, figliuolo di Azaria, figliuolo di Helcia, ec., principe della casa di Dio », cioè che questo principe della casa di Dio dopo la cattività sarebbe Jedaia, e che questo Jedaia sarebbe pronipote di Azaria, il quale era stato pontefice prima della cattività. Infatti Jedaia doveva essere contemporaneo di Giosuè figliuolo di Josedech, pontefice al ritorno dalla cattività, e, come noi lo vedremo ben presto, Giosuè figliuolo di Josedech era anch' esso pronipote del pontefice Azaria. In tal guisa questo pontefice Azaria avrà avuto due figliuoli, uno dei quali sarà *Saraia* padre di *Josedech* ed avolo di *Giosuè* pontefice, e l' altro sarà *Jachin* padre di Joiarib ed avolo di *Jedaia*, principe della casa di Dio.

Azaria, che noi appellato abbiamo *Azaria* III, generò 28. Saraias,
dunque *Saraia* [2] pontefice alla fine del regno di Sedecia, o Sareas.
allorquando Gerusalemme fu presa e distrutta da Nabuchodonosor. Saraia fu preso da Nabuzardan [3], capo dell'esercito di Nabuchodonosor, che lo fece uccidere. Questo pontefice è omesso nella Cronaca de' Giudei, ed è nominato *Sarea* in Giuseppe [4]. Egli lasciò un figliuolo uo-
minato *Josedech* [5], che fu padre di *Gesù* o di *Giosuè* 29. Josedech.
pontefice al tempo di Ciro [6] quando questo principe rendette la libertà agli Ebrei cattivi nella Caldea.

Esdras è pur esso nominato *figliuolo di Saraias* [7]; ma la lingua ebraica non distingue punto tra *figliuolo* e *nipote* o *descendente*. Esdras non venne nella Giudea che al tempo di Artaserse Longimano sotto il pontificato di Eliasib, figliuolo di Joasim e nipote di Giosuè figlio di Josedech; v' ha dunque luogo a credere che non potesse essere gran fatto contemporaneo del pontefice Joacim, padre di Eliasib e pronipote del pontefice Saraias,

(1) *Nehem.*, o Esdra II.°, XI. 10. 11: «*De sacerdotibus Idaia filius Joiarib, Jachin, Saraia filius Helciæ, etc. princeps domus Dei* ». — (2) 1 *Par.* VI. 14; *Esdr.* VII. 1. — (3) 4. *Reg.* XXV. 18 *et seqq.* — (4) *Jos.*, *Antiqq.* l. X, c. 11. — (5) 1. *Par.* VI. 14. 15. — (6) *Esdr.* III. 2. — (7) *Esdr.* VII. 1.

e che così non potesse guari egli medesimo essere altro che pronipote del pontefice Saraias[1].

Successione dei sommi sacerdoti da Gesù figliuolo di Josedech fino a Jaddo.
30. Gesù, o Giosuè.

Josedech, figliuolo del sommo sacerdote Saraias, non tornò da Babilonia[2], ove sembra esser morto prima della fine dei settant' anni della cattività, dopo i quali la libertà fu renduta ai Giudei da Ciro. Ma *Gesù* o *Giosuè* suo figliuolo, profittando della libertà che Ciro aveva renduto alla sua nazione, tornò nella Giudea, e vi esercitò la dignità di sommo sacerdote per molti anni. Il suo nome si trova in molti luoghi nei libri di Esdra e di Nehemia[3]. Lo veggiamo anche nelle profezie di Aggeo e di Zaccaria[4].

31. Joacim.
32. Eliasib o Joasib.
33. Joiada o Johanan.
34. Jonathan o Jean.
35. Jeddoa o Jaddo.

I suoi successori furono *Joacim*, *Eliasib*, *Joiada*, *Jonathan* e *Jeddoa*, che sono nominati in Nehemia[5], ove si scorge che *Giosuè* generò *Joacim* padre di *Eliasib*, da cui nacque *Joiada* padre di *Jonathan*, che generò *Jeddoa* conosciuto sotto il nome di *Jaddo*. *Eliasib* è talvolta nominato *Joasib* e *Casib*. Egli ebbe un figliuolo nominato *Johanan*[6], forse lo stesso che *Joiada*, il quale gli succedette. *Jonathan* successore di Joiada è chiamato *Giovanni* da Giuseppe[7], da Eusebio[8] e da s. Girolamo[9].

Giuseppe racconta che il sommo sacerdote *Giovanni* aveva un fratello nominato *Gesù*, a cui Vagoso governatore della Giudea da parte di Artaserse-Mnemone aveva promesso la dignità del sommo sacerdozio. Gesù, altero per queste promesse, ingiuriò suo fratello nel tempio, e lo costrinse co' suoi oltraggi ad ucciderlo in quel santo luogo. Giovanni o Jonathan ebbe per successore *Jeddoa* o *Jaddo* celebre nella storia de' Giudei per l' onore che ebbe di accogliere Alessandro il Grande in Gerusalemme[10]. Leggiamo questa storia colle più minute circostanze in Giuseppe, da cui saremo costretti a desumere in appresso quasi tutto ciò che diremo dei sommi sacerdoti de' Giudei, non avendoci la Scrittura dato nessuna notizia oltre Jeddoa. Anche i libri de' Maccabei ci som-

(1) Ved. la prefazione al libro d' Esdra. — (2) Riprendiamo qui la dissertazione del p. Calmet. — (3) *Esdr.* III. 2 *et alibi*; *Nehem.* XII. 10 *et alibi.* — (4) *Agg.* I. 1 *et seqq.*; *Zach.* III. 1 *et seqq.* — (5) *Nehem.* XII. 10. 11. — (6) *Esdr.* X. 6. — (7) *Jos.*, *Antiqq.* l. XI, c. 7. — (8) *Euseb.*, *Chr. et Demonstr.* l. XVIII. — (9) *Hieron. in Dan.* IX. — (10) *Jos.*, *Ant.* l. XI, c. 8.

ministrano alcuni lumi sui pontefici di quei tempi; ma sono pochissimi. I rabbini sostengono che ciò che Giuseppe racconta di Jaddo sull'accoglienza di Alessandro il Grande in Gerusalemme accadde sotto il sommo sacerdote Simone il Giusto, al quale essi danno talvolta il nome di *Jaddo* od *Iddo*. Ma noi non dubitiamo di preferire l'autorità di Giuseppe, che ha sopra loro il vantaggio dell'antichità; esistevano al suo tempo alcuni monumenti, che ora più non esistono, ed egli è storico più giudizioso e migliore di tutti i rabbini presi insieme.

Successione dei sommi sacerdoti da Jaddo fino a Giuda Maccabeo.

Jaddo aveva un fratello appellato *Manasse*, il quale
avendo sposato una straniera figliuola di Sanaballat, go-
vernatore della Samaria, fu costretto a ritirarsi a Sama-
ria presso il suocero (1). Essendo morto Jaddo, *Onia*
suo figliuolo, che noi chiameremo *Onia* I, gli succe-
dette (2). Onia ebbe due figliuoli, Simone ed Eleazaro. 36. Onia i.
Simone succedette a suo padre Onia, ed egli fu sopran- 37. Simone il Giusto.
nomato il *Giusto*. Lasciò in morendo Onia II, il quale
non era ancora che un fanciullo, e non permettendogli
la sua tenera età di esercitare le funzioni del sacerdozio,
se ne incaricò *Eleazaro* suo zio paterno, aspettando che 38. Eleazaro.
il pupillo fosse cresciuto (3). Ai tempi di questo pontefice si riferisce ordinariamente la versione dei Settanta interpreti sotto il regno di Tolomeo Filadelfo re dell'Egitto. Ecateo, citato da Giuseppe (4), dice che un sommo sacerdote degli Ebrei nominato *Ezechia* venne in Egitto all'età di settant'anni per visitar Tolomeo figliuolo di Lago (padre di Tolomeo Filadelfo) che era divenuto padrone della Siria dopo la vittoria che aveva riportato sopra Demetrio Poliorcete presso Gaza in Palestina. Non conosciamo alcun sommo sacerdote de' Giudei nominato *Ezechia* da Giosuè figliuolo di Josedech fino ad Eleazaro figliuolo di Onia: onde è necessario che quest'Ezechia abbia avuto ancora un altro nome sotto cui sia conosciuto nella storia de' Giudei, o che Ecateo gli dia il nome di sommo sacerdote perchè era uno de' primi sacerdoti di Gerusalemme.

(1) *Jos., Antiqq.* l. xi, c. 7 *et* 8: *Nehem.* xiii. 28. — (2) *Joseph, Antiqq.* l. xi, *cap. ult. ad finem.* — (3) *Id.* l. xii, c. 2. — (4) *Joseph, contra Appion.* l. i: Ἐζεχίας ὁ ἀρχιερεὺς τῶν Ἰουδαίων.

39. Manasse. Chechè ne sia, Eleazaro, dopo aver posseduto la suprema dignità di sacrificatore per più di trent'anni, morì, ed ebbe per successore non già Onia II suo nipote, cui questa dignità era dovuta, ma *Manasse* suo zio. Egli è così appellato da Giuseppe (1); ed alcuni credono che sia lo stesso che Manasse fratello di Jaddo e prozio di Eleazaro (2); ma bisognerebbe che fosse vissuto presso a centoventi anni: giacchè Manasse fratello di Jaddo era genero di Sanaballat fin dal tempo in cui Alessandro venne a Gerusalemme, cioè fin dall' anno 332 prima dell' era cristiana volgare, ed il pontefice Manasse successore di Eleazaro non morì che verso l'anno 233. V'ha dunque luogo a credere che questo pontefice Manasse non fosse punto Manasse fratello di Jaddo e prozio di Eleazaro, ma un secondo Manasse figliuolo di Jaddo e zio di Eleazaro.

40. Onia II. *Onia* II succedette finalmente a Manasse; egli era di scarso ingegno, poco sensibile all' onore, e di un' estrema avarizia. Giuseppe ne parla con molto disprezzo (3), e mette in luce principalmente la sua dappocaggine, per cui poco mancò non fosse rovinata la Giudea. Alcuni vogliono che a lui i Lacedemoni scrivessero la lettera riferita in Giuseppe (4); ma questo storico crede con maggior ragione che questa lettera fosse indiritta ad Onia III, che era pronipote di questo, e di cui la Scrittura fa l'elogio in più di un luogo (5).

41. Simone II. *Simone* II succedette ad Onia II. Se ne parla nel 3.° libro de' Maccabei (6), ove si scorge essere stato lui che fece resistenza al re d' Egitto Tolomeo Filopatore che voleva entrare nel santuario. Sembra che questo pontefice sia lo stesso che quel Simone figliuolo di Onia di cui si fa un grande elogio nel libro dell' Ecclesiastico (7).

42. Onia III. Egli ebbe per figliuolo e successore Onia III, di cui si è parlato or ora, ed il cui merito e la cui sapienza

(1) *Jos., Antiqq. l.* XII, c. 3 *ad finem:* Τὴν ἀρχιεροσύνην ὁ θεῖος αὐτοῦ Μανασσῆς ἔλαβε. — (2) Il p. Calmet lo suppone anch' esso nella sua dissertazione, ma nell' albero genealogico posto alla fine distingue un secondo Manasse figliuolo di Jaddo e zio di Eleazaro. — (3) *Jos., Antiqq. l.* XII, c. 4. — (4) *Ibid.* c. 5. — (5) 2. *Mach.* III. 1; IV. 37; XV. 12. — (6) 3. *Mach.* II. 1. — (7) *Eccli.* L. 1 *et seqq.* Il p. Calmet nel suo comentario a questo luogo riconosce che questo elogio si riferisce a Simone II.

formarono la maraviglia de' suoi nemici medesimi(1). La storia della sua successione è assai confusa, raccontandola diversamente Giuseppe e l'autore del 2.° libro de' Maccabei.

Lo storico giudeo assicura(2) che dopo la morte di Onia III, *Giasone* suo fratello si mise in possesso del sommo sacerdozio ad esclusione di Onia IV figliuolo di Onia III e legittimo erede del sacerdozio. Giasone ottenne dal re Antioco Epifane la conferma di questa dignità per una gran somma di danaro che gli offrì. Ma poscia Antioco avendo cominciato ad essere malcontento di Giasone, gli tolse quella dignità, e costituì gran sacerdote in sua vece *Onia* suo fratello, il quale comperò più caro il sommo sacerdozio ed assunse il nome di Menelao. In tal guisa i tre fratelli Onia III, Giasone e Menelao possedettero l'uno dopo l'altro questa dignità, mentre Onia IV, che ne era il legittimo erede, ne fu privato, e costretto a ritirarsi nell' Egitto, ove edificò il famoso tempio di *Onion*.

L'autore del 2.° libro de' Maccabei riferisce questo fatto in diversa maniera. Assicura egli(3) che *Giasone*, stanco 43. Giasone.
di veder la dignità del sacerdozio per sì lungo tempo tra le mani del suo fratello Onia III, prese la risoluzione di spogliarnelo, ed imprese a farsela dare da Antioco Epifane. Ne offrì una gran somma di danaro e la ottenne; indi mandato ad Antioco *Menelao*, fratello di Simone, 44. Menelao.
prefetto del tempio, costui seppe sì ben corteggiarlo, che avendo presentato una maggior somma di danaro per comprare il pontificato, Epifane glielo conferì, e ne spogliò Giasone. Secondo la testimonianza dell' autore del 2.° libro de' Maccabei questo Simone, prefetto del tempio e fratello di Menelao, era della tribù di Beniamino(4). Si potrebbe conciliare la testimonianza di quest' autore con quella dello storico Giuseppe dicendo che Menelao poteva essere fratello del pontefice Giasone e cognato di Simone prefetto del tempio; ma sostanzialmente la testimonianza di Giuseppe è poco considerabile in questa materia, perchè non concorda in tutto con se medesimo nella storia di Onia III(5).

(1) 2. *Mach.* IV. 37. — (2) *Jos.*, *Ant. l.* XII, *c.* 6. — (3) 2. *Mach.* IV. 7 *et seqq.* — (4) *Id.* III. 4, *cum* IV. 23. — (5) È questa la os-

45. Lisimaco. Non curandosi gran fatto Menelao di pagar la somma che aveva promessa, fu chiamato da Antioco per render conto della sua condotta; ed egli lasciò in Gerusalemme *Lisimaco* suo fratello in qualità di suo vicario. Lisimaco abusò della sua autorità traendo dal tesoro del tempio diversi vasi preziosi, che egli spediva a Menelao, il quale ne diede una parte ad Andronico e vendette gli altri.

Onia III, che era stato spogliato del sacerdozio alcuni anni prima, trovandosi allora in Antiochia, alzò forte il grido contro questa sacrilega condotta, e nello stesso tempo per la sua sicurezza egli si teneva nell' asilo di Dafne presso alla città d'Antiochia. Ma avendo Menelao guadagnato Andronico, Onia fu tratto frandolentemente dall' asilo, e trucidato per ordine di Andronico. Antioco Epifane, che allora era assente da Antiochia, e che conosceva il merito di Onia, non potè ritenere le lagrime, quando tornato dal suo viaggio udì il racconto della morte di quel venerando vecchio; onde fece punire severamente Andronico. Ma avendo il popolo udito i sacrilegi commessi da Lisimaco, si sollevò contro di lui; Lisimaco volle far uso della violenza, e fu ucciso presso al tesoro del tempio. Allora si cominciò ad accusar Menelao presso Antioco , ed egli non si sottrasse al castigo che per mezzo della protezione di Tolomeo figliuolo di Dorimene.

Menelao godè del pontificato per tutto il resto del regno di Epifane e nei primi anni del suo successore Eupatore; ma non ne sostenne per lunga pezza le funzioni, perchè sotto Epifane il tempio fu profanato e rimase per ben tre anni senza sacrificii; ed avendolo in appresso Giuda purificato, Menelao non osò stare in quel luogo sacro fra i sacerdoti, che lo riguardavano come un intruso ed un sacrilego.

46. Alcimo. Antioco Eupatore nel secondo anno del suo regno aveva conchiuso la pace cogli Ebrei, e Lisia lo sollecitò a far morir Menelao, che egli diceva essere la causa di tutti i tumulti della Giudea. Menelao fu precipitato in una torre piena di ceneri; ed il re diede il sommo sa-

servazione fatta dal p. Calmet nel suo comentario sul 2.° libro de' Maccabei, IV. 23.

cerdozio ad *Alcimo* (appellato anche Jacim), che era della schiatta sacerdotale, ma non di una famiglia di primo grado nè i cui antenati posseduto avessero questa dignità(1).

Alcimo non cessò di sollecitare Demetrio successore di Eupatore per ottenere da lui qualche soccorso onde mettersi in possesso della sua dignità. Fu egli spedito in Giudea con Bacchide, poscia con Nicanore, sempre sostenuto da molte truppe; ma Giuda dissipò col suo valore tutti i loro sforzi, e li sconfisse in più di uno scontro. Finalmente Giuda essendo stato ucciso nella funesta battaglia data da Bacchide, Alcimo cominciò allora ad esercitare le funzioni della sua dignità; ma siccome egli imprese ad abbattere il muro dell' atrio interno costruito dai profeti, Dio lo fulminò con una paralisi, di cui morì dopo tre o quattro anni di pontificato(2). Ecco ciò che sappiamo dai libri de' Maccabei, che meritano molto maggior fede di Giuseppe.

Successione dei sommi sacerdoti da Giuda Maccabeo fino al giovane Aristobulo, che comprende tutta la serie dei pontefici asmonei.

Alcuni antichi e molti nuovi interpreti(3) hanno affermato che Mathathia padre de' Maccabei era stato sommo sacerdote; ma quest' opinione è abbandonata dai più dotti(4), nè la Scrittura e Giuseppe dicono cosa alcuna che la favorisca. Si scorge solamente che i sacerdoti Asmonei erano della schiatta di Phinees. Mathathia diceva a' suoi figliuoli: « Phinees padre nostro col suo grande » zelo per l' onore di Dio ricevè la promessa di un sa» cerdozio eterno(5) ».

Giuseppe dice(6) che dopo la morte di Alcimo il popolo deferì il sommo sacerdozio a Giuda Maccabeo, e che egli conservò questa dignità per tre anni(7); ma questo è un errore visibile, posciachè Giuda era morto prima

(1) *Jos., Antiqq. l.* xx, c. 8: Τὸν παῖδα τῆς διαδοχῆς ἀπελάσαντες καθιστᾶσιν Ἄλκιμον ἀρχιερέα, γένους μὲν τοῦ Ἀαρῶνος, οὐκ ὄντα δὲ τῆς οἰκίας ταύτης. *Vide et* 1 *Mach.* vii. 14. — (2) Giuseppe, nel lib. xx, cap. 8, gli dà tre anni, e nel lib. xii, cap. 17, gliene dà quattro. — (3) *Euseb., fragment. Georg. Syncell.; Cronaca* di R. David Gans, *Rituale dei Giudei*, Maimonide e gli altri rabbini che trattano della festa istituita in onore delle vittorie riportate sui Greci da *Mathathia gran sacerdote* (כה״ג) e da' suoi figliuoli. — (4) *Vide Joseph Scalig. de Emend. temp. lib.* x, c. 52; *Selden. de Success. Pontif.* — (5) 1. *Mach.* ii. 54. — (6) *Jos., Ant. l.* xii, c. 17: Τελευτήσαντος δὲ τούτου (Ἀλκίμου), τὴν ἀρχιεροσύνην ὁ λαὸς τῷ Ἰουδᾷ δίδουσι. — (7) *Ibid.* c. 19: Τὴν ἀρχιεροσύνην ἔτος τρίτον κατασχὼν ἀπέθανεν.

di Alcimo, come appare dal 1.° libro de' Maccabei(1). Se Giuda occupò questa dignità(2), come noi non ne dubitiamo punto, ciò non può essere avvenuto che dopo Me-
47. Gioda Maccabeo. nelao. Ed in fatto la Scrittura insinua che *Giuda* era allora riconosciuto per sommo sacerdote, posciachè Alcimo si querela con Demetrio che Nicanore aveva ricevuto Giuda in questa qualità(3).

Giuseppe in un altro luogo pretende(4) che dopo la morte di Alcimo passassero sette anni prima che si scegliesse un nuovo pontefice. La Scrittura ci dice soltanto(5) che l'anno 160 del regno dei Seleucidi, cioè sette
48. Gionata. anni dopo la morte di Alcimo, *Gionata* si vestì degli ornamenti sacri di sommo sacerdote nella festa dei Tabernacoli, avendo allora ricevuto questa dignità da Alessandro Bales re di Siria. Unì egli nella sua persona la doppia qualità di sommo sacerdote e di principe della sua nazione, e governò come tale per nove anni(6), avendo
49. Simone. per successore il suo fratello *Simone*, che governò otto
50. Giovanni Ircano. anni e circa tre mesi(7). *Giovanni*, nominato *Ircano*, suo figliuolo gli succedette; egli fu principe e sommo sacerdote degli Ebrei per ventinove anni(8).

51. Aristobulo. Giovanni Ircano lasciò, morendo, cinque figliuoli; il primogenito, appellato *Aristobulo*, succedette a suo padre nel sommo sacerdozio e nel temporale principato. Assunse il diadema ed il titolo di re, e non regnò che un anno. Fece imprigionare tre de' suoi fratelli e sua madre, e divise tutta la sua autorità con Antigono(9), il solo dei

(1) 1. *Mach.* IX. 1. 18. 54. 56. — (2) Sono queste le stesse parole del p. Calmet. — (3) 2. *Mach.* XIV. 26: Τὸν δὲ ἐπίβουλον τῆς βασιλείας Ἰουδᾶν διάδοχον ἀναδέδειχεν ἑαυτοῦ. — (4) *Jos.*, *Ant.* *l.* XX. c. 8: Ὁδὲ Ἄλκιμος ἔτη τρία τὴν ἀρχιερωσύνην κατασχὼν ἐτελεύτησε. Διεδέξατο δὲ οὐδεὶς αὐτόν· ἀλλὰ διετέλεσεν ἡ πόλις ἐνιαυτοὺς ἑπτὰ χωρὶς ἀρχιερέως οὖσα. Πάλιν δὲ οἱ τῶν Ἀσμωναίου παίδων ἔκγονοι..... Ἰωνάθην ἀρχιερέα καθιστᾶσι, ὃς ἦρξεν ἐνιαυτοὺς ἑπτά. — (5) 1. *Mach.* X. 21. (6) *Usser. ad ann. mund.* 3860. — (7) *Idem ad ann. mund.* 3869. — (8) *Idem. ad ann. mundi* 3898. Egli mostra che Giuseppe gli dà ora 33 ed ora 31 anni, e che Eusebio e s. Girolamo non hanno letto che 29 anni (*Euseb.*, *Demonstr.* *l.* VIII. c. 2; *Hieron. ad Dan.* IX). Aggiugne che, il pontefice Simone padre di Ircano essendo morto verso il mese di febbraio dell'anno 135 prima dell'era cristiana volgare, ed essendo Alessandra moglie di Alessandro Janneo morta verso il mese di novembre dell'anno 70, ciò dà un intervallo di 65 anni e circa 9 mesi; e che se da questo intervallo si tolgono 37 anni che Giuseppe dà al governo di Aristobulo, di Alessandro Janneo e di Alessandra sua sposa, non resteranno che 28 anni e circa 9 mesi pel regno di Ircano. — (9) *Jos.*, *Ant.* *l.* XIII, c. 19; *de Bello* *l.* I, c. 3.

suoi fratelli per cui avesse affezione; ma lo fece poscia trucidare, ingannato dalle calunnie de' suoi nemici. Essendo morto egli stesso poco dopo, gli succedette *Alessandro Janneo* suo fratello, il quale fece uccidere uno 52. Alessandro Janneo.
de' suoi fratelli che aveva voluto tendergli insidie, e colmò di beni l'ultimo appellato Assalonne, il quale, meno ambizioso, si contentò di una vita privata[1].

Alessandro Janneo governò ventisette anni, e lasciò a Salome od Alessandra sua sposa la reggenza del regno, ed il potere di dare il sommo sacerdozio a chi voleva dei due figliuoli che le lasciava. Essa ne investì *Ircano*[2], uomo di un' indole violenta ed infingarda. Que- 53. Ircano.
sti esercitò la carica di sommo sacerdote per nove anni, senza prender parte al governo di cui Alessandra si era impadronita. Dopo la morte di sua madre, Ircano prese il titolo di re, e volle regnare[3]; ma *Aristobulo* 54. Aristobulo.
suo fratello, uomo di un carattere tutto differente dal suo, lo dichiarò decaduto tre anni dopo[4]. Questa discordia dei due fratelli cagionò gravi mali al loro paese; essa diede occasione ai Romani di entrarvi[5]. Aristobulo fu preso da Pompeo, e condotto a Roma, ed Ircano ristabilito nel potere reale, ma col divieto di portare il diadema; nello stesso tempo egli fu confermato nella carica di sommo sacerdote, che suo fratello Aristobulo aveva posseduta per più di tre anni.

Antigono figliuolo di Aristobulo fece la guerra al suo 55. Antigono.
zio Ircano col soccorso dei Parti, che gli diedero alcune truppe. Ircano fu preso, e gli si tagliarono le orecchie per renderlo con questo incapace ad esercitare le funzioni di sommo sacerdote[6]. Antigono si rendette padrone della Giudea; ma tre anni ed alcuni mesi dopo egli fu decapitato in Antiochia per ordine di Marc'Antonio[7]. Essendo stato Ircano condotto a Babilonia, vi

(1) *Jos.*, *Ant.* *l.* XIII, *c.* 20, *et l.* XX, *c.* 8. — (2) *Id. l.* XIII, *c.* 24, *et l.* XX, *c.* 8; *et de Bello l.* I, *c.* 4. — (3) *Jos.*, *Ant. l.* XIV, *c.* I, *de Bello l.* I, *c.* 4. — (4) Il p. Calmet non gli dà che tre *mesi*, e non si trovano che tre *mesi* anche in Giuseppe (*Ant. l.* XV, *c.* 9); ma l'Usserio, *ad ann. mundi* 3938. mostra doversi leggere tre *anni*. — (5) *Tacit.*, *Hist. l.* V, *c.* 9; *Flor.*, *Hist. l.* III, *c.* 5; *Diod. l.* XXXVII; *Jos.*, *Ant. l.* XX, *c.* 8; *de Bello l.* I, *c.* 4. — (6) *Jos.*, *Ant. l.* XIV, *c.* 24. 25; *et de Bello l.* I, *c.* II *in græco*. — (7) *Jos.*, *Ant. l.* XIV, *c. ult.*; XV. I; XX. 8; *de Bello l.* I, *c.* 13.

fu assai ben trattato da Fraorte re dei Parti. I Giudei che dimoravano in quel paese in gran numero gli rendettero ed omaggi e servigi come al loro re ed al loro pontefice[1]. Egli ritornò poscia a Gerusalemme, e vi fu ricevuto con onore da Erode figliuolo di Antipatro; ma non rientrò nè nell' esercizio del potere reale nè in quello del sommo sacerdozio, e qualche tempo dopo[2] Erode lo fece morire dopo averlo convinto che aveva avuto corrispondenza co' suoi nemici, e che aveva voluto ritirarsi presso il re dell'Arabia colla sua famiglia e con quelli del suo partito[3]. Egli aveva occupato la carica di sommo pontefice per trentasei anni[4], ma non ne aveva sempre esercitati gli uffizii, e v' ebbero lunghi intervalli di assenza.

56. Aristobulo il giovane. Ircano aveva una figliuola nominata *Alessandra*, la quale sposò Alessandro figliuolo di Aristobulo e fratello di Antigono. Alessandro ebbe da Alessandra un figliuolo nomato *Aristobulo*, ed una figlia appellata *Marianne*. Marianne divenne moglie di Erode il Grande[5], il quale, temendo la soverchia autorità attaccata al sommo sacerdozio, e volendo abbassar questa dignità togliendola dalla famiglia degli Asmonei, la rendette elettiva a sua scelta, mentre fin allora era stata ereditaria. Ucciso dunque Antigono, essendo Ircano inetto ad esercitare le funzioni del sommo sacerdozio, Erode lo diede ad uno appellato *Hananel*[6], che fece venire da Babilonia. Era costui per vero dire della schiatta dei sommi sacerdoti, ma di una famiglia oscura che discendeva dagli Ebrei trasferiti al di là dell' Eufrate. In tal guisa Erode deluse Aristobulo suo cognato, fratello di Marianne sua sposa, al quale era dovuta questa dignità per diritto di nascita. Ma finalmente, incalzato dalle preghiere di Alessandra sua suocera e dalle istanze di Marianne, restituì il sommo sacerdozio ad Aristobulo[7]. Questo giovane principe non ne godette per lunga pezza[8]; era troppo amato dal popolo, e troppo ben fatto per non dar gelosia ad Erode,

(1) *Jos.*, *Ant. l.* xv, c. 2. 3. — (2) Prima dell' era crist. volg. 30. — (3) *Jos.*, *Ant. l.* xv, c. 9. — (4) Il p. Calmet non ne conta che 32; ma 9 anni sotto il regno di Alessandra, tre anni tra il regno di Alessandra e quello di Aristobulo, e 24 anni da Aristobulo fino ad Antigono formano 36 anni. — (5) *Jos.*, *Ant. l.* xiv, c. 25 *et* 27. — (6) *Id. l.* xv, c. 2. — (7) *Ibid.* c. 2. 3. — (8) Egli non aveva che diciotto anni, e non aveva fatti gli ufficii di pontefice più di un anno.

il quale lo fece annegare in Gerico mentre si divertiva a nuotare. In tal guisa ebbe termine la serie dei pontefici Asmonei.

Strabone dice apertamente(1) che Augusto diede la dignità di sommo sacerdote ad Erode, e che questo principe, essendo investito di una tale dignità, ne estese i diritti ed i privilegi più lungi di quello che fatto non avesse alcuno de' suoi predecessori. S. Giustino martire, nel suo dialogo contro Trifone, dice che l' errore degli Erodiani era quello di considerare Erode come sommo sacerdote(2). Ma la verità si è che Erode non occupò mai questa carica; solo ne conservò gli ornamenti nella torre Antonia(3), e si arrogò il diritto di deporre e di stabilire i sommi pontefici a suo talento.

Successione dei sommi sacerdoti dal giovane Aristobulo fino alla distruzione di Gerusalemme e del tempio per opera dei Romani.

Dopo quest' epoca non si vider più nel sommo sacerdozio che pontefici creati contro le leggi per un determinato tempo solamente, e deposti a grado dei principi e dei governatori della provincia, senza alcun riguardo alla successione delle famiglie nè al merito delle persone. Non si davan cura che di sapere se erano della stirpe di Aronne. Scorreremo rapidamente su tutti questi sommi sacerdoti, perchè il lor pontificato fu breve, la loro autorità assai ristretta, e la loro storia poco considerabile.

Avendo Erode fatto perire il giovane Aristobulo, restituì il sommo sacerdozio ad *Hananel*(4), che cedette bentosto il luogo a *Gesù figliuolo di Phabi*(5), personaggio poco considerabile, al quale fu sostituito *Simone figliuolo di Boeto* d'Alessandria(6), che Erode sollevò a questa dignità per potere con maggior decoro sposare la sua figliuola appellata Marianne. Essendo Simone caduto in sospetto di Erode d' aver avuto parte nella congiura di Pherora e di Antipatro contro lui, fu spogliato del sacerdozio, e *Mattia figliuolo* di *Teofilo* fu posto in sua vece(7). In uno degli anni del suo pontificato, la notte che precedeva il giorno della solenne Espiazione, in cui il gran sacerdote era obbligato ad entrare nel santuario, accadde che Mattia dormendo si macchiò in modo da non essere in istato di sostenerne gli uffizii. Si creò sa-

57. Hananel.
58. Gesù figlio di Phabi.
59. Simone figlio di Boeto.
60. Mattia figlio di Teofilo.

(1) *Strab. l.* XVI. — (2) Vedi la dissertazione sulle sette degli Ebrei. — (3) *Jos., Ant. l.* XV, *c.* 14. — (4) *Ibid.*, c. 3. — (5) *Ibid. c.* 12 *gr.* — (6) *Ibid.* — (7) *Id. l.* XVII, *c.* 6.

61. Giuseppe figlio d'Ellem. crificatore per questa sola circostanza *Giuseppe figliuolo di Ellem,* il quale non ne esercitò le funzioni che per quel giorno (1). Fu sotto il pontificato di Mattia che nacque Gesù Cristo. Mattia si congiunse a quelli che vollero strappare l'aquila d'oro, che Erode aveva fatto porre sopra una delle porte del tempio; il che gli trasse addosso la disgrazia di questo principe, il quale gli tolse
62. Joazar figlio di Simone. la sacrificatura (2). *Joazar* fu sostituito a Mattia; egli era fratello di Marianne, figliuola di Simone, moglie di Erode (3).
63. Eleazaro fratello di Joazar. *Eleazaro,* altro figliuolo di Simone, fu posto al luogo di Joazar da Archelao figliuolo e successore di Erode re della Giudea (4). Questo principe prese per pretesto onde deporre Joazar, che egli era entrato nel partito dei sediziosi che si erano sollevati contro di lui al principio del suo regno. Eleazaro non ha goduto che per poco tempo della sua dignità. Archelao gli diede per succes-
64. Gesù figlio di Siah. sore *Gesù figliuolo di Siah* (5). Qualche tempo dopo *Joazar,* che era stato pontefice dopo Mattia, essendosi dichiarato pei Romani, fu di nuovo innalzato alla sovrana sacrificatura. Ma essendo Cirenio venuto nella Giudea lo obbligò ad abbandonare una seconda volta il sacerdozio,
65. Anano o Anna. e pose in sua vece *Anano* (6), quel desso che nel Vangelo (7) è nominato *Anna.* Egli ha goduto del pontificato per lunghissimo tempo, in paragone della maggior parte de' suoi antecessori e successori, giacchè occupò questa dignità per undici anni; ed anche dopo la sua deposizione ne conservò il titolo, ed ebbe anche molta parte agli affari, come si scorge dal Vangelo (8), che lo nomina pontefice con Caifa quando s. Gian-Battista entrò nel ministero, quantunque allora Anna non fosse sommo sacerdote in atto ed in giurisdizione. Giuseppe osserva che Anano (9) fu riguardato come uno de' più avventurati uomini della sua nazione, avendo avuto cinque figli sommi sacerdoti dopo che egli stesso possedette questa dignità per molti anni; il che non era per anco accaduto a verun altro pontefice. Funesta prerogativa! quale ne fu il frutto? Un deicidio, che fu commesso sotto l'autorità del suo genero, ed al quale egli stesso partecipò (10).

(1) *Jos., Ant. l.* XVII, *c.* 8. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid. c.* 15 *ant.* 9 *lat.* — (5) *Ibid.* — (6) *Ibid. l.* XVIII, *c.* 1. 3. — (7) *Luc.* III. 2; *Joan.* XVIII. 13. 24. — (8) *Luc.* III. 2. Vedi Basnage *Hist. des Juifs,* l. 1, c. 5, art. 4. 5. — (9) *Jos., Ant. l.* XX, *c.* 8 *gr.* — (10) *Joan.* XVIII. 13. 25.

Ma prima *Ismaele figlio di Phabi* fu posto in vece di 66. Ismaele
Anano[1], ed appena aveva egli per qualche tempo pos- figlio di Pha-
seduto questa dignità, che *Eleazaro figliuolo del pontefice* bi.
Anano gli venne sostituito. *Simone figlio di Camith* suc- 67. Eleazaro
cedette poscia ad Eleazaro. Valerio Grato governatore figlio di Ana-
della Giudea fece tutti questi cangiamenti. Non era più no.
di un anno che Simone esercitava questa carica quando 68. Simone
questo stesso Grato gli diede per successore *Giuseppe* figlio di Ca-
Caipha[2], genero del pontefice Anano. Egli è assai co- mith.
nosciuto nel Vangelo; e fu sotto il suo pontificato che 69. Giusep-
Gesù Cristo soffrì la morte. Si crede che egli esercitasse pe soprannomato Caipha.
gli uffizii di sommo sacerdote per otto o per nove anni.
Fu deposto da Vitellio proconsole della Siria, e *Jonatha*
figlio del pontefice Anano gli venne sostituito[3]. Questi 70. Jonatha
fu poscia costretto a cedere il suo luogo a *Teofilo* suo figlio d'Anano.
fratello[4], a cui Vitellio accordò il pontificato in pas- 71. Teofilo
sando da Gerusalemme per andare a far la guerra in Arabia. figlio d'Anano.

Simone Cantharas, figliuolo del pontefice Simone fi- 72. Simone
glio di Boeto, di cui si è parlato, fu stabilito pontefice Cantharas.
sotto l'impero di Claudio da Erode Agrippa[5] re della
Giudea. Egli ebbe per successore *Mattia figliuolo del*
pontefice Anano. Erode Agrippa aveva allora avuto il
disegno di ristabilir Gionata figliuolo d'Anano, di cui si
è fatta menzione; ma Gionata avendolo ringraziato, e
proposto Mattia suo fratello come più degno di questo
onore, Mattia fu nominato sommo pontefice da Agrip- 73. Mattia figlio d'Anano.
pa[6]. *Alione* od *Elioneo figliuolo di Citeo* fu sostituito 74. Alioneo
a Mattia[7]. Erode re di Calcide fratello di Agrippa ot- figlio di Citeo.
tenne in quel tempo dall'imperatore Claudio il potere di
nominare i sommi sacerdoti, privilegio che passò da lui
a' suoi successori. Egli ne fece uso per la prima volta
deponendo Alioneo, e sostituendogli *Giuseppe figliuolo* 75. Giusep-
di Camo, o di *Canei,* o di *Camiele*[8]. *Anania figliuolo* pe figlio di
di Zebedeo fu sostituito a Giuseppe da questo stesso Canei.
principe[9]. 76. Anania figlio di Zebedeo.

Ismaele figliuolo di Phabeo si mise in possesso del 77. Ismaele
pontificato che si era tolto ad Anania. I pontefici deposti figlio di Pha-
si unirono a lui, e pretesero di essere i padroni delle beo.

(1) *Jos., Ant. l.* XVIII, *c.* 3. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid. c.* 6 *gr.* — (4) *Ibid. c.* 7. — (5) *Ibid. l.* XIX, *c.* 5. — (6) *Ibid. c.* 6. — (7) *Ibid. c. ult.* — (8) *Ibid. l.* XX, *c.* 1. — (9) *Ibid. c.* 3.

decime e delle oblazioni che erano destinate al nutrimento dei semplici sacerdoti. Questi, appoggiati ai principali del popolo, si sollevarono contro i loro capi; e si vide tra loro in Gerusalemme, e fino nel tempio, una specie di guerra. Dalle minacce e dalle ingiurie si venne talvolta ai colpi. Ismaele fece un viaggio a Roma contro Agrippa II, che pretendeva di far abbattere un muro del tempio che toglieva la vista al suo palazzo. Il pontefice ottenne ciò che domandava per mezzo dell' influenza di Poppea, che favoriva i Giudei; ma fu arrestato a Roma, ed Agrippa si vendicò togliendogli il sommo sacerdozio,
78. Giuseppe figlio di Simone. che diede a *Giuseppe figliuolo di Simone* (1). Questo pontefice, soprannomato *Cabei* o *Gaddis*, non conservò per
79. Anano figlio d'Anano. lungo tempo questa carica, ed ebbe per successore *Anano figliuolo del pontefice Anano* (2) della setta dei Sadducei, uomo crudele ed inumano. Credette egli di cattivarsi l' affezione del popolo coll' uccisione di s. Giacomo, conosciuto nella Chiesa sotto il nome di *Giacomo fratello del Signore*; ma quest' azione gli trasse addosso l' odio pubblico, ed egli fu deposto dopo tre mesi di pontificato.

80. Gesù figlio di Damneo. Agrippa pose in sua vece *Gesù figliuolo di Damneo* (3); ma avendo voluto alcuni mesi dopo sostituirgli *Gesù fi-*
81. Gesù figlio di Gamaliele. *gliuolo di Gamaliele*, i due rivali, appoggiati ciascuno al lor partito, presero le armi, e si contesero il pontificato colla spada alla mano. Per arrestare questa sanguinosa disputa si deposero i due pretendenti, e loro si sostituì
82. Mattia figlio di Teofilo. *Mattia figlio di Teofilo* (4), sotto il pontificato del quale scoppiò l' ultima guerra de' Giudei (5).

Finalmente i zelanti, o sediziosi, che occupavano il tempio, essendo stati insolenti a segno di arrogarsi il diritto di eleggere i sommi sacerdoti, ne trassero a sorte
83. Phannia figlio di Samuele. uno, appellato *Phannia o Phanna figliuolo di Samuele* (6). Sotto questo preteso pontefice la città fu presa, ed il tempio arso ed abbattuto. Nota Giuseppe che il pretesto di cui si servivano per colorire una condotta così irregolare era che un tempo il sacerdozio era stato conferito dalla sorte (7). Vero è che un tempo si era regolato

(1) *Jos.*, *Ant.* *l.* xx. c. 7. — (2) *Ibid.* c. 8. — (3) *Ibid.*, *et Euseb. Hist. Eccl.* *l.* II, c. 22. — (4) *Jos. de Bello* *l.* VI, c. 15. — (5) *Jos.*, *Antiqq.* *l.* xx, c. 8. — (6) *Jos.*, *de Bello*, *l.* IV, c. 5; *et Antiqq.* *l.* xx, c. 8. — (7) *Jos.*, *de Bello* *l.* IV, c. 5: Ἐπειδὴ καὶ πάλαι κληρωτὴν ἔφασαν εἶναι τὴν ἀρχιερωσύνην.

colla sorte l' ordine e la disposizione delle famiglie sacerdotali, ciascuna delle quali doveva servire al tempio nel suo grado (1); ma non era lo stesso per riguardo al sommo sacerdozio. Giuseppe sembra altresì affermare che essi stabilirono molti pontefici simili a Phannia (2), ignoranti, grossolani, di una stirpe oscura, ed indegni del sacerdozio; ma non ne nomina altri, tranne questo, e noi non ne conosciamo alcuno da essi eletto, quando se ne eccettui Phannia.

In tal guisa finì il sacerdozio figurativo de' Giudei, che, malgrado delle sue rivoluzioni e de' suoi disordini, non era mai uscito dalla stirpe di Aronne. La sua decadenza cominciò specialmente sotto Erode il Grande all' entrare in carica di Hananel, e la sua caduta avvenne sotto l' impero di Vespasiano. Esso fu come sepolto sotto le rovine del tempio di Gerusalemme, e cedette il luogo al sacerdozio di Gesù Cristo, che è l' eterno saccrdote secondo l' ordine di Melchisedech.

(1) 1. *Par.* XXIV. 5. — (2) *Jos.*, *de Bello l.* IV, c. 5: Ἄκυρα γοῦν τὰ γένη ποιήσαντες ἐξ ὧν, κατὰ διαδοχάς, οἱ ἀρχιερεῖς ἀπεδείκνυντο, καθίστασαν ἀγεννεῖς καὶ ἀσήμους.

AVVERTIMENTO

Doe tavole crooologiche e tre genealogiche termineranoo di rischiarar le difficoltà dell' argomento che abbiam trattato.

Di qneste cinque tavole la *prima* rappresenterà l' ordine e la successione dei sommi sacerdnti giudei da Aronne fino a Gesù figlioolo di Josedech. — Si ignnra la dorata del pootificato della magginr parte di qnesti pootefici; e dopo la morte di Aronae la magginr parte delle epoche non sono determinate che dall' estimazione.

La *seconda* tavola rappresenterà l' ordine e la successiooe dei sommi sacerdoti giudei da Gesù figliuolo di Josedech finn a Phanoia, che fu l' ultimo. — Dopo la morte del pontefice Jaddn le epoche comiociaoo ad essere più connsciute e più sicuramente determinate.

La *terza* tavola rappresenterà i discendenti di Helcia pontefice sotto il regno di Josia. — Qoesta tavola servirà per far ennoscere la relazione che si trova tra il pontefiee Gesù figliuolo di Jnsedech, il dotinr Esdra e Jedaia, principe del tempio al ritorno dalla cattività.

La *quarta* tavola rappresenterà i disceodenti del poatefice Gesù figliuolo di Josedech. — Essa servirà per rischiarare ciò che riguarda la successione dei poatefici da Jaddo fino ai Maccabei.

La *quinta* tavola rappresenterà la geoealogia dei pontefici asmonei che onirooo nella loro persona l' aotorità reale e sacerdntale. — Essa servirà a chiarir ciò che riguarda la successiooe di questi pontefici, e le relazioni che fra loro si trovano.

LISTA DEI SOMMI

Nominati nel testo sacro, nei libri di

DA ARONNE FINO A GESÙ

TEMPO verso il quale vissero prima dell' era crist. volgare	N.º progressivo	PONTEFICI NOMINATI NEL TESTO SACRO
1491*	1.	**Aronne.** *Exod.*, VI, 20. *Lev.*, VIII, 2 *et seqq.* *Num.*, XXVI, 59. 1 *Par.*, VI, 3.
1450*	2.	**Eleazaro.** *Exod.*, VI, 23. *Num.*, XXVI, 60. 1 *Par.*, VI, 3.
1400	3.	**Phinees.** *Judic.*, XX, 28. 1 *Par.*, VI, 4. 50. *Esdr.*, VII, 5.
1340	4.	**Abisue.** 1 *Par.*, VI, 4. 50. *Esdr.*, VII, 5.
1280	5.	**Bocci.** 1 *Par.*, VI, 5. 51. *Esdr.*, VII, 4.
1225	6.	**Ozi.** 1 *Par.*, VI, 5. 51. *Esdr.*, VII, 4.
1170*	7.	**Heli.** 1 *Reg.*, I, 3.
1130*	8.	**Achitob.** 1 *Reg.*, XIV, 3.
1095	9.	**Achias.** 1 *Reg.*, XIV, 3; od **Achimelech.** 1 *Reg.*, XXI, 1 *et seqq.*; XXII, 9 *et seqq.*
1060*	10.	**Abiathar,** od **Achimelech.** 1 *Reg.*, XXII, 20. 2 *Reg.*, VIII, 7. 1 *Par.*, XV, 11; XVIII, 16; XXIV, 3.
1060*	11.	**Sadoch.** 2 *Reg.*, VIII, 17. 1 *Par.*, VI, 8. 53; XVIII, 16.
1000	12.	**Achimaas.** 2 *Reg.*, XV, 27. 36; XVII, 17; XVIII, 19. 1 *Par.*, XV, 8. 53.
970	13.	**Azaria.** 1 *Par.*, VI, 9.
940		....
920	15.	**Amaria.** 2 *Par.*, XIX, 11.
900		....
890	17.	**Joiada,** o **Johanan.** 4 *Reg.*, XI, 4 *et seqq.* 1 *Par.*, VI, 9. 2 *Par.*, XXII, 11.
850	18.	**Zacharias,** o **Azaria.** 1 *Par.*, VI, 10. 2. *Par.*, XXIV, 20. *Esdr.*, VII. 3.
840		....
810	20.	**Azaria** o **Amaria.** 1 *Par.*, VI, 11. 2 *Par.*, XXVI, 17. *Esdr.* VII, 3.
780	21.	**Achitob.** 1 *Par.*, VI, 11; IX, 11. *Esdr.*, VII, 2. *Neh.*, XI, 11.
750	22.	**Maraioth,** od **Uria.** 4 *Reg.*, XVII, 10 *et seqq.* 1 *Par.*, IX, 11. *Neh*, XI, 11.
720	23.	**Helcias.** 4 *Reg.*, XVIII, 18. 26. 37. *Isai.*, XXII, 20. XXXVI. 3. 11. 22; XXXVII. 2.
680	24.	**Sadoc,** od **Eliacim,** o **Joacim.** 1 *Par.* VI, 12; IX, 11. *Esdr.*, VII, 2. *Neh.*, XI, 11. *Judith*, IV, 5; XV, 9. *Isai.*, XXII, 20 *et seqq.*
650	25.	**Sellum,** o **Salom,** o **Mosollam** 1 *Par.*, VI, 12; IX, 11. *Esdr.*, VII, 2. *Neh.*, XI, 11. *Baruch*, I, 7.
635	26.	**Helcia.** 4 *Reg.*, XXII, 4 *et seqq.* 1 *Par.*, VI, 13; IX, 11. *Esdr.* VII, 1. *Neh.*, XI, 11.
610	27.	**Azaria,** o **Saraia,** o **Joachim.** 1 *Par.*, VI, 13; IX, 11. *Esdr.*, VII, 1. *Neh.*, XI, 11. *Baruch*, I. 7.
594	28.	**Saraias.** 4 *Reg.*, XXV, 18 *et seqq.* 1 *Par.*, VI, 14. *Esdr.* VII, 1.
588*	29.	**Josedech.** 1 *Par.*, VI, 14. *Esdr.*, III, 2.
550	30.	**Gesù,** o **Giosuè.** *Esdr.*, III, 2. *Neh.*, XII. 10. *Agg.*, I, 1. *Zach.*, III. 1.

* Le stelle servono a distinguere gli anni la cui determinazione è più sicura.

SACERDOTI DE' GIUDEI

Giuseppe e nella Cronaca de' Giudei

FIGLIUOLO DI JOSEDECH.

PONTEFICI NOMINATI NEI LIBRI DI GIUSEPPE	PONTEFICI NOMINATI NELLA CRONACA DE' GIUDEI
1. **Aaron.** *Ant.*, v.	1. **Aaron.**
2. **Eleazar.** — v.	2. **Eleazar.**
3. **Phinees.** — v.	3. **Phinees.**
4. **Abiezer.** — v, 12.	
5. **Bocci.** — v, 12.	
6. **Ozi, o Joseph.** — v, 12; VIII, 1.	
7. **Heli.** — v, 12; VIII, 1.	7. **Heli.**
8. **Achias.** — VI.	8. **Achitob.**
9. **Achimelech.** — VI.	
10. **Abiathar.** — VI.	10. **Abiathar, sotto Davide.**
11. **Sadoc.** — VII, 6; VIII, 1; X, 11.	11. **Sadoc, sotto Salomone.**
12. **Achimaas.** — X, 11.	12. **Achimaas, sotto Roboamo.**
13. **Azarias.** — X, 11.	13. **Azarias, sotto Abia.**
. . . .	14. **Joachaz, sotto Josaphat.**
15. **Joram.** — X, 11.	15. **Joiarib, sotto Joram.**
16. **Isus.** — X, 11.	16. **Josaphat, sotto Ochozia.**
17. **Axioram.** — X, 11.	17. **Joiada, sotto Joas.**
18. **Phidea.** — X, 11.	18. **Phadea, sotto Joas.**
19. **Sudeas.** — X, 11.	19. **Sedecia, sotto Amasia.**
20. **Julo.** — X, 11.	20. **Joel, sotto Ozias.**
21. **Jotham.** — X, 11.	21. **Jothan, sotto Joathan.**
22. **Urias.** — X, 11.	22. **Urias, sotto Achaz.**
23. **Neria.** — X, 11.	23. **Neria, sotto Ezechia.**
24. **Odeas.** — X, 11.	24. **Hosaiah, sotto Manasse.**
25. **Saldum.** — X, 11.	25. **Sellum, sotto Amone.**
26. **Helcia.** — X, 11.	26. **Helcia, sotto Josia.**
	27. **Azaria, sotto Joachim e sotto Sedecia.**
28. **Sareas.** — X, 11.	
29. **Josedech.** — X, 11.	29. **Josedech, dopo la presa di Gerusaleme.**
30. **Gesù, o Giosuè.** — XI, 4.	30. **Gesù figliuolo di Josedech, dopo la cattività.**

(II.ª TAVOLA)

LISTA

DEI SOMMI SACERDOTI DE' GIUDEI

DA GESÙ FIGLIUOLO DI JOSEDECH FINO A PHANNIA

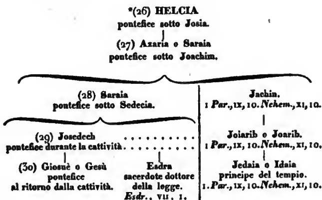
TEMPO verso il quale vissero — Avanti l'era crist. volg.	N.º progress.
510	31. Joacim, figlio e successore di Gesù figlio di Josedech. *Neh.*, XII, 10. *Jos.*, *Ant.*, XI, 5.
465	32. Eliasib o Joasib, figlio di Joacim. *Neh.*, XII, 10. *Jos.*, *Ant.*, XI, 5.
420	33. Joiada o Johanan o Giuda, figlio d'Eliasib. *Esdr.*, X, 6. *Neh.*, XII, 11. *Jos.*, *Ant.*, XI, 7.
380	34. Jonathan o Jean, figlio di Joiada. *Neh.*, XII, 11. *Jos.*, *Ant.*, XI, 7.
343	35. Jeddoa o Jaddo, figlio di Jonathan. *Neh.*, XII, 11. *Jos.*, *Ant.*, XI, 7.
322	36. Onia I, figlio di Jaddo. *Jos.*, *Ant.*, XI, 8.
301	37. Simone I, soprannomato il Giusto, figlio d'Onias I. — *Ant.*, XII, 2.
292	38. Eleazaro, fratello di Simone I. — *Ant.*, XII, 2.
259	39. Manasse, zio di Eleazaro. — *Ant.*, XII, 3.
233	40. Onia II, figlio di Simone I. — *Ant.*, XII, 3.
219	41. Simone II, figlio d'Onia II. — *Ant.*, XII, 4.
199	42. Onia III, figlio di Simone II. — *Ant.*, XII. 4.
175	43. Gesù o Jasoa usurpa il sacerdozio a suo fratello Onia. 2 *Mach.*, IV, 7 *et seqq.* *Jos.*, *Ant.*, XII, 6.
172	44. Menelao soppianta Jason, 2 *Mach.*, IV, 23 *et seqq.* *Joseph.*, *Ant.*, XII, 6.
170	45. Lisimaco, vicario di Menelao. 2 *Mach.*, IV, 29 *et seqq.*
162	46. Alcimo, nominato in vece di Menelao da Antioco Eupatore. *Jos.*, *Ant.*, XII, 17; XX, 8.
162	47. Giuda Maccabeo entra nell'esercizio della somma sacrificatura dopo la morte di Menelao (1 *Mach.*, XIV, 26, *gr.*). — *Ant.*, XII, 17. 19.
152	48. Gionata succede a Giuda suo fratello. 1 *Mach.*, X, 21. *Jos.*, *Ant.*, XIII, 5.
143	49. Simone succede a Gionata suo fratello. 1 *Mach.*, XIII, 1 *et seqq.* *Jos.*, *Ant.*, XIII, 11.
135	50. Giovanni Ircano I succede a Simone suo padre. 1 *Mach.*, XIII, 54; XVI, 24. *Jos.* *Ant.*, XIII, 15.
106	51. Aristobulo I succede a Giovanni Ircano suo padre, e prende il titolo di re. — *Ant.*, XIII, 19.
105	52. Alessandro Janneo succede ad Aristobulo suo fratello. — *Ant.*, XIII, 20.
78	53. Ircano II succede ad Alessandro Janneo suo padre. — *Ant.*, XIII, 24.
66	54. Aristobulo II obbliga Ircano suo fratello a cedergli la corona ed il sacerdozio, ed è poscia sforzato a rendergli l'una e l'altra. — *Ant.*, XIV, 1.

Avanti l'era crist. volg.	
40	55. Antigono, figlio d'Aristobulo, toglie ad Ircano il pontificato e il potere reale. — *Ant.*, XIV, 24.
35	56. Aristobulo III, nipote di Antigono, possiede la sacrificatura dopo la morte di suo zio. Egli fu l'ultimo pontefice della schiatta degli Asmonei; e dopo lui il sommo sacerdozio cessò di essere ereditario. — *Ant.*, XV, 2-3.
34	57. Hananel, a cui Erode aveva dato la sacrificatura dopo la morte d'Antigono, ed al quale l'aveva poscia tolta per darla ad Aristobulo, vi fu ristabilito da questo principe dopo la morte di Aristobulo. — *Ant.*, XV, 2-3.
30	58. Gesù figlio di Phabi. — *Ant.*, XV, 12.
23	59. Simone figlio di Boeto. — *Ant.*, XV, 12.
5	60. Mattia figlio di Theofilo. — *Ant.*, XVII, 6.
3	61. Giuseppe figlio d'Ellem, il quale non esercitò che un giorno sotto il pontificato di Mattia. — *Ant.*, XVII, 8.
Dopo l'era crist. volg.	Sotto il pontificato di Mattia nacque Gesù Cristo.
1	62. Joazar figlio di Simone. — *Ant.*, XVIII, 6.
3	63. Eleazaro fratello di Joazar. — *Ant.*, XVII, 15.
5	64. Gesù figlio di Siah. — *Ant.*, XVII, 15.
9	65. Anano o Anna, figlio di Seth. — *Ant.*, XVIII, 1. 3.
23	66. Ismaele figlio di Phabi. — *Ant.*, XVIII, 3.
24	67. Eleazaro figlio d'Anano. — *Ibid.*
25	68. Simone figlio di Camith. — *Ibid.*
26	69. Giuseppe, soprannomato Caipha. — *Ibid.*
34	70. Jonatha figlio di Anano. — *Ibid.*, 6.
37	71. Theophilo figlio di Anano. — *Ibid.*, 7.
41	72. Simone Cantharas. — *Ant.*, XIX, 5.
42	73. Mattia figlio di Anano. — *Ibid.*, 6.
43	74. Alioneo figlio di Citeo. — *Ibid.*, c. *ult.*
45	75. Giuseppe figlio di Canei. — *Ant.*, XX, 1.
47	76. Anania figlio di Zebedeo. — *Ibid.* 3.
58	77. Ismaele figlio di Phabeo. — *Ibid.*
62	78. Giuseppe figlio di Simone. — *Ibid.* 7.
62	79. Anano figlio d'Anano. — *Ibid.* 8.
62	80. Gesù figlio di Damneo. — *Ibid.*
63	81. Gesù figlio di Gamaliele. — *Ibid.*
65	82. Mattia figlio di Theofilo. — *Ibid.*
67	83. Phannia figlio di Samuele. — *Ibid.*

(3.ª TAVOLA)

DISCENDENTI D'HELCIA

PONTEFICE SOTTO IL REGNO DI JOSIA.

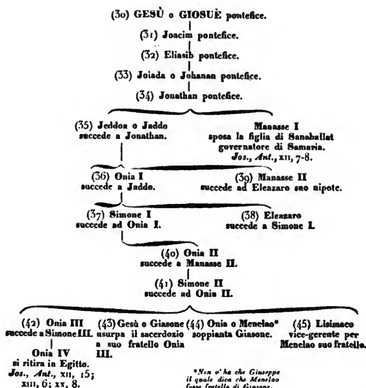


* *Nota.* Il numero entro parentesi, in testa ad un nome, nelle tre tabelle genealogiche, indica l'ordine del personaggio nelle due liste precedenti, ove si troveranno le testimonianze sacre e profane che si riferiscono al suo pontificato; tutte quelle che qui si trovano e nelle due pagine seguenti non hanno rapporto che alla serie genealogica.

(4.ª TAVOLA)

DISCENDENTI DI GESÙ

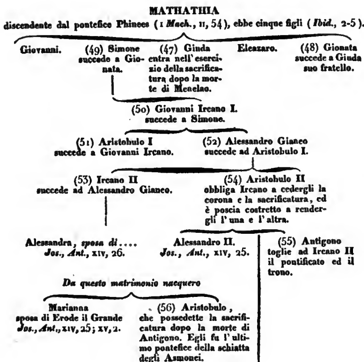
FIGLIO DI JOSEDECH, PONTEFICE AL RITORNO DALLA CATTIVITÀ.



(5.ª TAVOLA)

DISCENDENTI DI MATHATHIA

PADRE DEI PONTEFICI ASMONEI.



DISSERTAZIONE

SUGLI

UFFIZIALI DELLA CORTE E DEGLI ESERCITI

DEI RE EBREI (*)

Utilità del conoscere ciò che concerne gli uffiziali della corte e degli eserciti dei re ebrei.

Le maniere e gli usi degli Orientali sono siffattamente dai nostri lontani, e l'istoria degli Ebrei in ispecie è sì concisa e così poco particolarizzata sotto la più parte dei loro re, che stimiamo far cosa grata e vantaggiosa al pubblico occupandoci nello scoprire le cariche, i titoli e i privilegi degli uffiziali della corte e degli eserciti di quei sovrani.

Figli del re.

I figli del re erano bene spesso i primi ministri dei loro genitori. La Scrittura(1) ci dice che *i primi alla destra di Davide* erano i suoi figliuoli; e altrove(2) ch'essi erano *sacerdoti*, vale a dire i primi uffiziali della corte(3), i primi ministri dei suoi comandi. Il re Ochozia avea quarantadue nipoti figli dei suoi fratelli e principi di Giuda, i quali stavano presso la sua persona e lo servivano(4). L'erede presuntivo godeva molti vantaggi sopra gli altri fratelli. Salomone salì al trono avanti la morte di suo padre; e si credette di poter desumere dalla durata dei regni dei re d'Israele e di Giuda, che altri ancora fossero parimente associati al trono dai padri loro. V'avea un'usanza fra i Persiani(5), che fu poi convertita in legge, la quale voleva che quando i re si portavano alla guerra fuori del regno fossero, prima di partire, obbligati a nominare il loro successore. Può giudicarsi del treno di quei che succeder dovevano negli Stati dei loro ge-

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) 1 *Par.* XVIII. 17: « *Primi ad manum Regis* ». — (2) 2 *Reg.* VIII. 18: « *Filii David sacerdotes erant* ». — (3) *Sept.*: Αὐλάρχαι. — (4) 2 *Par.* XXII. 8; 4 *Reg.* X. 13. 14. — (5) *Herodot.* l. 1 et 7.

nitori, da ciò che dice la Scrittura d'Assalonne e d'Adonia, i quali avevano guardie, cocchi, e *cursori* che innanzi a loro camminavano(1).

Precettori ed aii dei figli del re.

I precettori dei figli del re erano persone di maturità e d' una celebrata saviezza. Scelse Davide per impiego così rilevante(2) « Jonathan zio paterno di Davide, uomo » letterato e prudente, suo consigliere, e Jahiel figliuolo » di Hachamoni ».

Parlaci pure la Scrittura degli aii dei principi figli dei re, in occasione dei figliuoli di Achab, allevati in Samaria presso i principali della città(3). Il re Roboamo fece parimente allevare i suoi figli nelle migliori città di Giuda e di Beniamino(4), con assegnamento di rendite proporzionate alla lor nascita; e colà maritolli. Ciò per avventura praticavasi affine di togliere la gelosia che poteva nascere tra i figli nati da madri diverse.

Intendente o maestro della casa del re.

La prima dignità di palazzo era quella d' intendente o maestro della casa reale. Aveva questa dignità della somiglianza col *præpositus magni palatii* della corte di Costantinopoli, e col *major domus* degli antichi re di Francia. Chiama la Scrittura(5) Zabadia, figlio di Ismaele, intendente di tutti gli affari del re in Giuda: *Super ea opera erit quæ ad regis officium pertinent.* Ma pare che convenga distinguere il gran mastro di casa, o maggiordomo, dagli uffiziali incaricati de' negozii esterni, e de' quali appresso tratteremo. Le esteriori divise della dignità di cui ragioniamo pare che fossero una chiave che portavano sulla spalla, una cintura magnifica, un abito suntuoso, il nome di *padre della casa di Giuda,* e un luogo distinto nelle assemblee(6). Sobna, insignito di questa dignità, è chiamato anche *sochen,* nome che significa tesoriere(7).

Cancelliere od uffiziale chiamato *maschir.*

L' ufficio di cancelliere era senza contraddizione una delle prime cariche della corte; ma non ne possiamo

(1) 2 *Reg.* xv. 1: « *Et quinquaginta viros qui præcederent eum* (Hebr.: *qui currerent ante eum*) ». *Vide et* 3 *Reg.* 1. 5. — (2) 1 *Par.* xxvii. 32: « *Et Jahiel filius Hachomoni* » (Hebr.: « *Et Jehiel filius Chacmoni* »). — (3) 4 *Reg.* x. 1. — (4) 2 *Paral.* xi. 23. Hebr.: « *Et erudivit et dispersit ex omnibus filiis suis in omnibus terris Juda et Benjamin, et in omnibus civitatibus munitis* ». — (5) 2 *Par.* xix. 11. — (6) *Isai.* xxii. 21. 22. — (7) *Ibid.* ỷ. 15: « *Ingredere ad eum qui habitat in tabernaculo* (Hebr.: *ad sochen,* הסכן, vel *thesaurarium istum*), *ad Sobnam præpositum templi* (Hebr.: *præpositum domus*) ».

esattamente dimostrare le funzioni. Sotto Davide, Giosafat figlio d'Ailud godeva di questa dignità [1], e conservolla sotto Salomone [2]. Joahe la possedeva sotto Ezechia [3], e Joha figlio di Joachaz sotto di Giosia [4]. Sembra che una delle loro principali funzioni fosse di registrare e conservare le memorie dello Stato, e la storia di quanto giornalmente avveniva ai re degli Ebrei. Dalla mano di tai cancellieri sono venuti probabilmente i giornali, *Verba dierum*, menzionati sì spesso dalla sacra storia, e chiamati dalla Scrittura מזכיר, *mazchir*, come chi dicesse, *Autore delle memorie*, o quegli che conserva le memorie e i monumenti dello Stato.

Bisogna confessare che quanto dicesi di questi uffiziali, paragonati ai cancellieri dei nostri re, non è esattissimo. Osservasi nell' antichità una specie di uffiziali il cui incarico è assai meglio espresso col nome di *mazchir*, vale a dire *quegli che rammemorava*, che con quello di cancelliere. Gli antichi eroi avevano i loro *avvertitori* (μνημόνας) o consiglieri, che mai non gli abbandonavano. Ulisse aveva per *avvertitore* Myseo, dell' isola di Cefalonia [5]; Noemene godeva presso Achille lo stesso impiego; Patroclo aveva Eccdore, ed Ettore Dare; Protesilao servivasi di Dardano, e Antiloco di Calcone suo scudiero. Questi *avvertitori* erano per avventura gl' istessi che quelli chiamati dai re di Persia gli occhi e le orecchie del principe [6]; i quali ascoltavano e osservavano tutto per ragguagliarne il sovrano. Pare dal capo quinto del terzo libro de' Maccabei che Tolomeo Filopatore ne avesse uno simile, che ricordavagli ogni mattina i suoi doveri. La maniera onde parla Diodoro di Sicilia del modo di vivere degli Egizii monarchi, ci rappresenta que' principi sempre attorniati da ufficiali saggi e prudenti, che non lasciavano far loro la minima cosa contraria alle leggi. La prima cosa che facevano ogni mattina era di ricevere e legger le lettere e le suppliche che loro da ogni parte venivano [7]. I *mazchirim* dei re

(1) 2 *Reg.* VIII. 16. — (2) 3 *Reg.* IV. 3. — (3) 4 *Reg.* XVIII. 18. — (4) 2 *Par.* XXXIV. 8. — (5) *Ptolem. Hephæstion. l.* 1. — (6) *Vide Xenophont. lib.* 8 *Cyropæd.*; *Arist. orat.*, *Panegyr. Cyzic.* Ὁ μὲν γὰρ τῶν Περσῶν βασιλεὺς ἐδοκεί τι διάφορον κεκτῆσθαι τὸν καλούμενον Βασιλέως Ὀφθαλμὸν καὶ Βασιλέως Ὦτα. *Div. Chrysost. orat.* 3 *de Regno, etc.* — (7) *Diodor. Sicul. l.* 1, *cap.* 44 *seu* 63.

di Giuda erano verisimilmente la stessa cosa che gli orecchi dei re persiani, gli *avvertitori* degli antichi eroi, e i consiglieri dei re egiziani.

Segretarii del re.

I segretarii del re (ספרים) vengono nella Scrittura uniti ordinariamente ai cancellieri. Si ha notizia di tre sorta di scribi o di segretarii (1): erano gli uni semplici cancellieri, che registravano i contratti e altri atti pubblici negli affari privati; i secondi erano scrivani che copiavano e spiegavano i libri santi, ed erano i dottori e i più letterati fra gli Ebrei; i terzi erano gli scribi o i segretarii del re, de' quali ora parliamo. Questi scrivevano gli ordini, gli editti, le patenti del re; tenevano i registri delle sue milizie, città, rendite e spese; servivano all' armata e nel gabinetto (2): può da ciò giudicarsi l' ampiezza del lor potere e della loro autorità. Avevano il loro appartamento in corte, e pare che fosse presso il segretario regio che s' adunassero per solito i principali ministri della giustizia e del governo (3). Vien parlato nel quarto dei Re (4) del segretario del capo dell' esercito, che esercitava i soldati alla guerra, o che facevali andare alla guerra, ovvero che teneva il ruolo delle milizie dello Stato. Isaia (5) parla del loro ufficio di tenere il catalogo delle torri e fortezze del regno: » Ov' è il segretario, ove colui che pesa (l' argento, » le rendite)? ove quegli che conta le torri? » L' autore del primo dei Maccabei (6) parlane in maniera anche più chiara. Ordinò Giuda ai segretarii dell' esercito di stare lungo il torrente, e di non lasciare verun soldato dall' altra riva senza farlo tragittare. Questi ufficiali componevano un corpo a parte e considerabile nello Stato; la loro potestà s' accrebbe di molto ne' tempi posteriori alla schiavitù, leggendosi che sotto Giuda Maccabeo andarono in corpo per trattare a nome di tutto il popolo con Bacchide e con Alcimo (7).

(1) Ved. il coment. di Calmet sul libro dei Giudici v. 14. — (2) *Vide notas Constant. Imper. in cap.* x *Bertram. de Repub. Hebr.* — (3) *Jerem.* XXXVI. 12: « *In domum regis ad gazophylacium* (Hebr.: *ad cellam scribæ*) ». — (4) 4 *Reg.* XXV. 19: « *Sopher principem exercitus qui probabat tirones de populo terræ* » (Hebr.: « *Scribam principis exercitus qui ad militiam exercebat* (vel *qui in exercitum conscribebat*) *populum terræ* »). — (5) *Isai.* XXXIII. 18: « *Ubi est literatus? ubi legis verba ponderans? ubi doctor parvulorum?* » (Hebr.: « *Ubi est scriba? ubi ponderator? ubi numerans turres?* »). — (6) 1 *Mach.* V. 42. — (7) *Id.* VII. 12.

Osservansi gli stessi uffiziali nella corte dei re persiani. Serse avendo fatto l'enumerazione della sua armata, gli venne voglia di farne la rassegna, e di visitarla divisa per nazioni. A tale effetto si portò nel suo cocchio tra quella moltitudine innumerabile di popoli, dimandando separatamente ad ogni squadra di che paese e di qual nazione si fosse: i segretarii che lo assistevano, registravano le risposte date al monarca(1). Il libro d'Ester ci parla similmente degli scrivani d'Assuero, che scrivevano gli ordini suoi e gli editti(2).

Amico o favorito del re.

La qualità d'amico o di favorito del re non fu mai nome di particolar dignità, nè passò mai in titolo d'uffizio: se ne sono però sempre veduti nelle corti. Per qualunque autorità, per qualsivoglia imperio che i re d'Oriente esercitino sopra i loro sudditi, e con tutto che li considerino piuttosto come schiavi che come loro eguali, non poterono affatto privarsi del piacere dell'amicizia; e se non vollero abbassarsi a rendersi uguali ai loro sudditi, ne innalzarono alcuni ai più alti onori, e ricolmati della lor grazia gli onorarono della loro amicizia e confidenza. Noi conosciamo nella Scrittura(3) Ocozat amico di Abimelec re di Gerara, Chusai amico di Davide(4), e Zabud figlio di Natano, che era sacerdote (o principe), e *amico* di Salomone(5). Il traduttore del terzo libro d'Esdra chiama *amici del re* i sette consiglieri che stavano ordinariamente alla sua presenza(6). Amano era stato assunto da Assuero ai più grandi onori, e venivagli altresì attribuita la qualità di *padre del re*(7).

Secondo, o vicario del re.

Ragiona la Scrittura del *secondo del re* o del vicario del re. Tal era Elcana sotto Achaz re di Giuda(8), Giuseppe sotto Faraone re d'Egitto(9), Amano sotto Assuero re di Persia(10). Gionata parlando con Davide, gli diceva: « Tu regnerai sopra Israele, e io sarò il » tuo secondo(11) ». Mardocheo godè della medesima dignità nella corte d'Assuero dopo la disgrazia d'Amano(12).

(1) ***Herod.*** *l.* VII, *c.* 100: *Διεξελαύνων ἐπ' ἅρματος παρ' ἔθνους ἐν ἕκαστον ἐπυνθάνετο, καὶ ἀπέγραφον οἱ γραμματισταί.* — (2) ***Esth.*** III. 12; VIII. 9. — (3) ***Genes.*** XXVI. 26. — (4) 2 ***Reg.*** XV. 37; XVI. 16. — (5) 3 ***Reg.*** IV. 5. — (6) 3 ***Esdr.*** VIII. 12; 1 ***Esdr.*** VII. 14. — (7) ***Esth.*** XVI. 11. — (8) 2 ***Par.*** XXVIII. 7. Sept.: *Τὸν διάδοχον τοῦ βασιλέως.* Hebr.: משנה המלך. — (9) ***Genes.*** XLI. 40. — (10) ***Esth.*** XIII. 3. 6; XV. 2. — (11) 1 ***Reg.*** XXIII. 17. — (12) ***Esth.*** VIII. 1. 2; IX. 4; X. 3.

Sarebbe malagevole il determinare quali fossero le prerogative di questa prima dignità; ma non può dubitarsi che non fossero eccelse. Il secondo del re sedeva immediatamente sotto il principe[1], ed esercitava sopra tutto il regno e sui regii uffiziali un' autorità poco diversa da quella dello stesso sovrano. Siccome i re d'Oriente comparivano di rado in pubblico, e quasi tutti i negozii si trattavano per via di mediatori, così è credibilissimo che il secondo del re fosse rispetto a ciò a un di presso quel che è tra noi il primo ministro del regno, e che senza sua saputa nulla si facesse di considerabile tanto dentro quanto fuori del regno. Noi vediamo nella persona d'Oloferne, che era il secondo della corte di Nabuchodonosor re di Ninive[2], qual fosse il credito e il potere di siffatti ministri, che venivano riguardati come tanti re, avendone anche tutta la pompa esteriore. Serse[3] offerì al suo fratello Ariamene il secondo posto nel suo regno, se a lui fosse toccata la reale dignità.

Sacerdoti e profeti del re.

Eranvi parimente nella corte dei re di Giuda e d'Israele de' sacerdoti e dei profeti, ai quali, per ispezial distinzione, davasi il nome di *sacerdoti* e di *profeti del re*, sia perchè dimoravano ordinariamente alla corte e appresso la persona del principe, o perchè stavano principalmente occupati gli uni a offerire sacrifizii e a porger suppliche secondo la divozione particolare del sovrano, e gli altri a consultare il Signore intorno a quelle cose onde il re bramava d'essere illuminato. Gad era il *veggente di Davide*[4]; e questo principe aveva pur anche dei musici, nominati *profeti di Davide*[5], o perchè servivano nel tabernacolo da lui alzato al Signore in Gerusalemme, o perchè cantavano i salmi da esso composti. Ira, Jairite, era *sacerdote di Davide*[6]; ma non si conviene che il nome di sacerdote significhi in questo luogo un ministro destinato pel suo ufficio al servizio dell'altare: credono alcuni che Ira fosse il consigliere, il maestro, l'amico, il confidente di Davide, a un di presso come Alcuino era il maestro di Carlo Magno. Ira non

(1) 3 *Esdr.* III. 7. *Joseph.*, *Antiqq.* l. XI, c. 4. — (2) *Judith.* II. 4. *In greco:* Δεύτερον ὄντα μετ' αὐτόν. — (3) *Plutarch.* Περὶ Φιλαδελφίας. — (4) 2 *Reg.* XXIV. 11; 1 *Par.* XXI. 9. — (5) 1 *Par.* XXV. 2. — (6) 2 *Reg.* XX. 26. Ved. il comentario del p. Calmet sopra questo luogo.

era della prosapia d'Aronne, ma di quella di Jair figlio di Manasse. La Scrittura dà parimente il nome di *sacerdote* a Banaia figliuolo di Joiada (1), e a Zabud figlio di Natan (2), amico o favorito di Salomone, e ai figliuoli di Davide (3), quantunque nè gli uni nè altri non abbiano mai uffiziato nel tempio.

Consiglieri del re.

Il nome di consigliere dice tutto ciò che noi potremmo aggiugnere per la spiegazione di tal dignità. Achitofele è celebre sotto il regno di Davide (4) tanto pel suo eminente sapere quanto per la depravazione del suo cuore. Roboamo, in vece di seguire i consigli degli antichi consiglieri di Salomone suo padre, preferì quelli dei giovani allevati con esso lui (5); il che fecegli perder l' imperio delle dieci tribù. Ochozia re di Giuda battè tutte le strade di Achab, suo suocero, per aver dato orecchio, com' esso, ai medesimi consiglieri (6). Il numero de' consiglieri era determinato a sette presso i re persiani, come si vede in Esdra (7) e in Ester (8). Erano chiamati gli *occhi del re*, nè al principe era più permesso di revocar le sentenze pronunciate dopo la deliberazione e col consiglio di quei sette uffiziali (9).

Intendenti del re.

Siccome l' agricoltura e l' economia erano in istima tra gli Ebrei, così tenevano i re degl' intendenti che soprastavano ai loro campi (10), agli alberi, alle vigne, agli oliveti, alle mandre degli asini, de' cammelli, dei buoi, delle pecore e delle capre. Altri avevano la inspezione sopra gli operai che travagliavano pel re, sia che fossero lavoratori tributarii, ovvero schiavi che faticassero in suo servigio. Oltre a questi, v' erano gl' *intendenti dei tesori* (11), o delle *ricchezze del re* (12), cioè dei magazzini e delle cantine piene di vino e d' olio, e de' granai del frumento che il principe ritirava dalle sue entrate. Gli Ebrei chiamavano tesori qualsivoglia congerie di cose utili e preziose; e sotto nome di ricchezze s' intendeva non solamente l' oro e l' argento, ma principalmente i frutti della terra, il vino, l' olio, il bestiame. Salomone

(1) 1 *Par.* XXVII. 6. — (2) 3 *Reg.* IV. 5. — (3) 2 *Reg.* VIII. 18. — (4) 2 *Reg.* XV. 12. — (5) 3 *Reg.* XII. 6. 10. — (6) 2 *Par.* XXII. 4. — (7) 1 *Esdr.* VII. 14. — (8) *Esth.* I. 14. — (9) *Id.* I. 19. *Dan.* VI. 8. 15. — (10) *Vide* 1 *Par.* XXVII. 26 *et seqq.* — (11) 1 *Par.* XXVII. 25: *Hebr.*: על אוצרות המלך. — (12) *Ibid.* ỳ. 31. *Hebr.*: שרי הרכוש.

non riputava questi affari domestici indegni della sua applicazione, trovandosi nei suoi libri molte belle massime d'economia; nell' Ecclesiastico[1] ei parla della sua attenzione verso di lei. Tale era il gusto degli antichi: noi vediamo, in Omero[2], Democoone figlio del re Priamo, a cui suo padre aveva dato la soprintendenza dei suoi begli *haras* nel paese d'Abida; i sette figli d' Eezione re de' Cilicii custodivano le mandrie del lor genitore[3].

Intendenti dei tributi.

Gli antichi re persiani, prima di Dario figlio d' Istaspe, s' erano contentati di ricevere dai loro popoli dei frutti ed altre derrate secondo la natura e la situazione del luogo del lor soggiorno; ma Dario figlio d' Istaspe volle che si pagassero i tributi e le imposizioni in denaro[4]. Davide, Salomone e i re successori ricevevano dei tributi in oro e in argento, in bestiame e in frutti, giusta la possibilità e il comodo de' popoli. V' erano gli esattori de' tributi[5], ai quali apparteneva il farne la riscossione. Aduramo ebbe sotto Davide quest' impiego[6], e Adoniramo sotto Salomone[7], forse quello stesso nominato sotto il regno di Davide e sotto quello di Roboamo[8]. Aveva altresì Salomone affidata tal carica a Geroboamo pe' tributi delle tribù d' Ephraim e di Manasse[9]; ma non sappiamo se in questo luogo il nome di *tributo* debbasi prendere rigorosamente: forse converrebbe spiegarlo piuttosto delle cariche e de' servigi personali che i sudditi erano tenuti di rendere ai loro sovrani. Comunque sia, Geroboamo trasse profitto dal disgusto e dalle male disposizioni degl' Israeliti contro di Salomone. Essendosi doluto il popolo del giogo intollerabile onde questo principe avevali oppressi, e Roboamo avendo loro risposto parole asprissime e dure, Geroboamo fu eletto re delle dieci tribù, e Roboamo avendo mandato verso i sediziosi Aduramo, ricevitor de' tributi, il popolo senza volerlo ascoltare lo lapidò[10]. Chiamavansi appresso gli Ebrei i tributi col nome di *doni*: i popoli soggiogati e tributarii facevano dei doni ai loro sovrani. Oggidì appo i Persiani vi sono uffiziali nelle corti de' grandi che tengono il registro dei presenti che vengono fatti ai loro padroni[11].

(1) *Eccles.* II. 4. 5. 7. — (2) *Homer. Iliad.* IV. — (3) *Ibid.* VI. — (4) *Herodot. l.* III, *c.* 89. — (5) על המס. — (6) 2 *Reg.* XX. 24. — (7) 3 *Reg.* IV. 6. — (8) *Id.* XII. 18. — (9) *Id.* XI. 28. — (10) *Id.* XII. 18. — (11) Chardin, *Voyage en Perse*, p. 275. 276.

Ufficiali della bocca del re.

Gli uffiziali della bocca del re sono molto bene espressi sotto Salomone; ma non pare che i re suoi successori fossero in istato d'imitare la sua sontuosità e magnificenza. Questo principe aveva dodici intendenti, che procacciavano alla sua casa tutti i viveri e le necessarie provvisioni [1]. Servivano a vicenda uno per mese, e abitavano in diverse contrade d'Israele, distribuendo con bella regola i tempi e i luoghi donde traevano le vettovaglie, acciò il popolo non ne venisse aggravato e la tavola del re restasse meglio servita. Consumavansi ogni giorno per la mensa del sovrano trenta cori di fior di farina e sessanta di farina [2] (Il coro è una misura che contiene circa duecent'ottantacinque litri); quanto alla carne, si uccidevano quotidianamente dieci buoi ben grassi, o ingrassati apposta, venti buoi cavati dalla mandria, cento castrati, e oltre a ciò v'aveva la cacciagione di buoi salvatici, di caprinoli, di cervi e di volatili. Da tutto questo può facilmente comprendersi qual potesse essere il numero delle persone che formavano la corte di quel monarca. La regina di Saba essendo venuta a bella posta a Gerusalemme per vedere cogli occhi suoi ciò che la fama pubblicava del gran sapere di Salomone, rimase grandemente maravigliata in vedere il numero, la lindezza e l'ordine degli uffiziali, dei coppieri, di quelli che lo servivano a mensa [3], e la lautezza e delicatezza delle vivande che gli venivano apprestate. Egli medesimo ci dà contezza dei suoi cori di musici e cantatrici, e di non aver perdonato a spesa per avere un convenevole prezioso vasellame, e vasi magnifici per bere: *Scyphos et urceos in ministerio ad vina fundenda* [4]; e il tutto d'oro: *Omnia vasa convivii regis erant aurea* [5]. Portavasi verisimilmente alla tavola del re di Giuda e d'Israele tutto ciò che poi doveva essere distribuito a quel gran numero d'uffiziali che dalla corte avevano la provvisione del vitto. Se credesi agli scrittori più accurati [6], contavansi quarantottomila e seicento uomini, o anche cinquantamila nella corte di Salomone. Gezabele, oltre gli uffiziali di sua casa, alimentava colla sua tavola [7]

(1) 3 *Reg.* IV. 7 *et seqq.* — (2) *Ibid.* ﬦ. 22 *et* 23. — (3) 3 *Reg.* X. 5. — (4) *Eccl.* II. 8. — (5) 2 *Par.* IX. 20. — (6) *Villalpand. et Calvisius.* — (7) 3 *Reg.* XVIII. 19: « *Prophetasque lucorum* (Hebr.: *Asera* vel *Astarte*) *quadringentos, etc.* ».

quattrocento falsi profeti d'Astarte. C'informa la storia che i re persiani davano d'ordinario a mangiare ogni giorno a quindicimila uomini della lor corte (1), e che facevansi generalmente portare in tavola quanto doveva essere distribuito in cibo a chi loro serviva (2).

Predicendo Samuele (3) agl' Israeliti il diritto del re che sopra essi regnar doveva, disse loro che il principe avrebbe prese le loro figlie per servirlo, chi a preparare profumi, chi a cuocere le vivande, e chi a fare lavori di pasta; che in oltre si sarebbe prevaluto dei lor servitori e delle serve e della gioventù per coltivar le sue terre e far le opere della campagna: in somma, che tutto il popolo sarebbe diventato schiavo del re. In fatti tale era la condizione dei popoli orientali verso dei loro principi: essi valevansi dei loro sudditi come di servi, gli aggravavano d'imposizioni eccessive e violente, tiravano la decima delle loro entrate, ed esigevano molte tributarie fatiche; e a tal effetto v'erano ministri deputati in nome del re.

Eunuchi del re.

Gli ultimi uffiziali della corte erano gli *eunuchi*. Sotto questo nome la Scrittura intende per lo più uno schiavo che serve nella corte di principi o di regine. Non sempre significa un vero eunuco; ben si sa che gli Ebrei non ne avevano di lor nazione, ma ciò non ostava che non ne avessero d'altri popoli. Tal sorta d'uffiziali era presso a poco a guisa dei nostri camerieri e dei paggi; siccome essi appressavansi liberamente alla persona del principe, così il poter loro era considerabile, e sovente giugnevano a cariche considerabili. Minaccia Isaia (4) da parte di Dio il re Ezechia di abbandonare la sua posterità nelle mani del re di Babilonia, e di ridurre i suoi discendenti a servir d'eunuchi in quella corte. Era in vero un molto abbietto esercizio per chi vantava d'esser principe. Videsi l'adempimento di tal profezia nelle persone di Daniele, d'Anania, di Misaele e d'Azaria (5). V'è nel quarto libro dei Re un eunuco del re Sedecia che aveva il comando delle truppe (6). Vien parlato nello stesso luogo dei *servi che vedevano la faccia del*

(1) *Herodot. l.* VII. c. 17; *Athen. l.* X, c. 10. — (2) *Athen. l.* VI, c. 14. — (3) 1 *Reg.* VIII. 11 *et seqq.* — (4) 4 *Reg.* XX. 18; *Is.* XXXIX. 7. — (5) *Dan.* I. 6. — (6) 4 *Reg.* XXV. 19.

re[1], ed erano probabilmente eunuchi che servivano nella camera del sovrano. E nell' alleanza che fece questo medesimo principe col Signore, l' anno nono del suo regno, nel mezzo dell' anno sabatico, gli eunuchi passarono per il mezzo della vittima sacrificata in tal occasione; e vi passarono dopo i principi di Giuda, e prima dei sacerdoti (*Principes Juda et principes Jerusalem, eunuchi et sacerdotes, et omnis populus terræ, qui transierunt inter divisiones vituli*[2]). Ciò mostra qual fosse la loro autorità e il posto che tenevano in corte. Il libro d' Ester descrive nella medesima foggia gli uffiziali che stavano intorno alla persona del re Assuero per eseguire i suoi cenni[3]. Finalmente si dà il nome d' eunuchi ai portieri dei principi, che noi distinguiamo dalle guardie che armate custodivano le porte del palazzo.

Guardie della porta del re.

Gli eunuchi portieri[4], o *le guardie della soglia della porta* secondo la lettera dell' ebreo, stavano principalmente all' ingresso degli appartamenti e della camera del monarca. Si parla nel libro di Giuditta[5] delle guardie che stavano all' ingresso della tenda d' Oloferne; e nel libro d' Ester[6] si fa menzione di due eunuchi che guardavano la prima porta del palazzo d'Assuero. Raccontando Erodoto[7] la maniera onde i sette congiurati s' introdussero nel palazzo per trucidare il mago usurpatore del regno di Persia, distingue chiaramente le guardie poste alle prime porte con le loro armi, dai portieri o dagli eunuchi che custodivano gli appartamenti, e ch' egli chiama *eunuchi che portano le risposte* e che annunziano al re chi presentasi alla udienza. Senofonte[8] osserva che il gran Ciro scelse per molte ragioni per guardie sue degli eunuchi: in prima perchè, non avendo moglie nè figli, nè per lo più genitori noti, s' affezionano maggiormente ai loro padroni, che soli possono fare la loro fortuna, proteggerli e renderli felici, e quindi perchè la viltà della lor condizione inspirava a' medesimi meno d' ambizione e d' alterigia; per ultimo, Ciro non accordava che siffatta sorta d' uomini fosse meno generosa delle altre:

(1) 4 *Reg.* xxv. 19: « *Quinque viros de his qui steterunt coram rege* (Hebr.: *qui viderant faciem regis*) ». — (2) *Jerem.* xxxiv. 19. — (3) *Esth.* I. 10. — (4) שמרי הסף. — (5) *Judith.* x. 18; xii. 6; xiv. 11. — (6) *Esth.* ii. 21; xii. 1. — (7) *Herod.* l. iii, c. 72. 78. — (8) *Xenoph.*, *Cyroped.* l. vii.

il che pretendeva provare coll' esempio degli altri animali, che non sono men vigorosi perchè mutilati.

Guardie del corpo del re, Teuppe che lo scortavano. Cursori.

Quanto alle guardie del corpo, che vegliavano in armi attorno alla persona del re e alle porte del palazzo, i loro ufficii erano più nobili e più riguardevoli, e sono molto più nominati nella Scrittura. Achis re di Geth diceva a Davide: « Io ti fiderò la guardia della mia per» sona per sempre [1] ». Questo era un impiego che non fidavasi se non a gente di sperimentata fedeltà e valore. Abner, generale delle truppe di Saule, era similmente guardia del corpo [2]. Evvi chi crede che Banaia avesse la medesima carica sotto Davide [3], portando la Volgata ch' ei l' ammise *al suo orecchio pei suoi segreti*; ma si può tradurre secondo l' ebreo che egli lo mise *alla sua obbedienza*, lo pose vicino a sè per la esecuzione de' suoi comandi. Banaia era capitano dei Cereti e de' Feleti, truppe straniere che componevano la guardia ordinaria del principe [4]. Oltre questa guardia v' erano, per ciascun mese, ventiquattromila uomini comandati per assistere alla persona del re [5], e marciare, all' uopo, ov' egli giudicasse spediente; ciascuna di queste squadre veniva comandata da un capitano di merito e di vaglia, tratto dal numero di quegli eroi che si erano segnalati in diversi fatti d' armi. Noi però non li ravvisiamo che sotto Davide e Salomone. I re loro successori, trovandosi circoscritti in più ristretti limiti, ridussero probabilmente il numero di ventiquattromila uomini per mese a qualche cosa di meno. Il re Giosafat manteneva gran soldatesca in Gerosolima e *a sua mano*, come parla il testo [6]; ma in vece di dodici capi, soli cinque se gliene contano. La Scrittura [7] ci ragiona dei cursori che custodivano la porta del palazzo al tempo di Roboamo, e l' accompagnavano qualor recavasi al tempio, portando innanzi a lui i trecento scudi di rame che

(1) 1. *Reg.* XXVIII. 2. — (2) 1 *Reg.* XXVI. 15. — (3) 2 *Reg.* XXIII. 23: « *Fecitque eum sibi David auricularium a secreto* » (Hebr.: « *Et posuit eum David ad obedientiam suam* »). — (4) 2 *Reg.* XX. 23. — (5) 1 *Par.* XXVII. 1 *et seqq.* — (6) 2 *Par.* XVII. 13 *et seqq.* — (7) 3 *Reg.* XIV. 26 *et seqq.*: « *In manum ducum scutariorum et eorum qui* (Hebr.: *In manum ducum cursorum qui*) *excubabant ante ostium domus regis ... Portabant ea qui praeeundi habebant officium* (Hebr.: *cursores*) *et postea reportabant ad armamentarium scutariorum* (Hebr.: *ad excubitorium cursorum*) ».

egli avea sostituiti ai trecento d'oro fatti fare da Salomone, e rubati da Sesac. Finalmente la Sposa parla di *sessanta forti* che facevano sentinella al letto di Salomone, tenendo ciascuno la sua spada sulla coscia(1). Senofonte(2) ci descrive la guardia de' Persiani scelta dal gran Ciro per l'esteriore del suo palazzo, in una maniera che può dare qualche idea di quanto praticavasi appo i re degli Ebrei: « Oltre i portieri eunuchi e le guardie, che posson chiamarsi interiori, di cui già parlammo, stavano sempre diecimila Persiani armati di lance, o di frecce, a far sentinella giorno e notte intorno al palazzo, i quali, abbigliati poi con sontuosissime vestimenta e di bella invenzione(3), scortavano il principe allorchè faceva in pubblico la sua comparsa; e quando voleva uscir di palazzo, le guardie, tanto a piedi quanto a cavallo, si tenevano in ala per la strada, i cavalieri coi piedi a terra e colle mani fuori delle loro maniche, secondo il costume del paese; oltre a ciò, si vedeva un numero di certi sergenti che portavano delle sferze, percuotendo coloro che troppo s'avvicinavano, o che turbavano il marciare; e quando il cocchio reale avanzava, le quattromila guardie, che facevano ala, duemila per parte, l'accompagnavano armate. Vedevansi dietro il cocchio trecento altre guardie con de' bastoni, e susseguentemente duemila picchieri; poscia quattro squadre, composte ognuna di diecimila cavalieri persiani, senza le altre bande di truppe e di cavalieri d'altre nazioni ».

Dice Giuseppe(4) che Salomone trasferendosi ogni mattina ad una sua deliziosa villa non molto distante da Gerosolima, e adorna di belle fonti e ameni boschetti, veniva guardato da un corpo di ventimila cavalieri, montati sovra destrieri di gran prezzo e di straordinaria bellezza. Quei che li montavano ne facevano vieppiù spiccare la leggiadria per la lor giovinezza, nobil presenza e vantaggiosa corporatura. Erano poi vestiti tutti con abiti della più bella porpora di Tiro, ed avevano aspersa la bella chioma di polvere, o limatura d'oro finissimo, di maniera che i raggi del sole venendo a dare sulle lor

(1) *Cant.* III. 7. 8. — (2) *Xenophont.*, *Cyropæd.* *l.* VII. — (3) *Vide eumdem l.* VIII. — (4) *Jos.*, *Ant.* *l.* VIII, c. 2.

teste, le facevano risplendere di vivissima luce. Tutte codeste guardie erano benissimo armate, e portavano dardi in mano, in atto di lanciarli.

Le guardie che accompagnavano il principe sono sovente chiamate *cursori*; può presumersi che questo nome fosse loro appropriato a cagione della loro agilità e dell' impiego che obbligavali a correre per portare gli ordini del sovrano e riportar le risposte, come praticasi tuttavia presso alcuni principi d'Alemagna, che hanno degli aiduchi o de' lacchè a ciò destinati. Predice Samuele agl' Israeliti(1), che il re da essi richiesto prenderà i loro giovinetti per farne i suoi cursori. Davasi tal nome alle guardie di Saule(2), e ai soldati che Assalonne(3) e Adonia(4) aveano presi per iscortarli come dovendo succedere al regno di Davide. Quei che facevano guardia dinanzi al palazzo sotto il regno di Roboamo sono parimente chiamati cursori(5). Finalmente davasi alla sala delle guardie il nome di *Camera dei cursori*(6). Noi li vediamo sotto Ezechia andare di città in città a recar gli ordini e gl' inviti del re di ritrovarsi alla solennità della Pasqua nel tempio del Signore(7).

Principe della milizia.

È tempo di parlare degli ufficiali degli eserciti degli Ebrei. Dopo il re veniva *il principe della milizia*(8), che noi diremmo il generalissimo. Tali furono Abner sotto Saule(9), Gioab sotto Davide(10), Banaia sotto Salomone(11). Davano gli Ebrei lo stesso nome ai generali degli altri popoli; leggonsi nella Scrittura i nomi di Sisara generale delle truppe di Jabino(12), di Sobac sotto Adarezero re de' Sirii(13), di Naamano in Damasco(14), di Nabuzardano sotto il gran Nabucco(15), d'Oloferne sotto un altro Nabucco(16). La loro autorità stendevasi sopra tutte le truppe reali che marciavano in campagna,

(1) 1 *Reg.* VIII. 11: « *Et ponet in curribus suis, facietque sibi equites et præcursores quadrigarum suarum* » (Hebr.: « *Et ponet in curribus suis et in equitibus suis, et current ante currus suos* »). — (2) 1 *Reg.* XXII. 17: « *Emissariis* » (Hebr.: « *Cursoribus* »). — (3) 2 *Reg.* XV. 1: « *Qui præcederent eum* » (Hebr.: « *Qui currerent ante eum* »). — (4) 3 *Reg.* I. 5. — (5) *Id.* XIV. 27 *ut supra citatur.* — (6) *Ibid.* ✝. 28: « *Ad armamentarium scutariorum* » (Hebr.: « *Ad excubitorium cursorum* »). — (7) 2 *Paralip.* XXX. 6. 10. — (8) שר על הצבא. — (9) 1 *Reg.* XVII. 55. — (10) 2 *Reg.* VIII. 16; 1 *Par.* XI. 6. — (11) 3 *Reg.* IV. 4. — (12) *Judic.* IV. 2; 1 *Reg.* XII. 9. — (13) 2 *Reg.* X. 16. — (14) 4 *Reg.* V. 1. — (15) *Id.* XXV. 11. — (16) *Judith.* II. 4.

ma non già su quelle destinate alla guardia del principe, come distintamente vedesi sotto i regni di Davide e di Salomone, avendo le dodici squadre di ventiquattromila uomini ciascuna, che a vicenda servivano ogni mese alla corte, i lor generali, come v' erano parimente pei Cereti e i Feleti, sotto Davide e Salomone, diversissimi da Gioab e da Banaia(1).

Principe dei tributi.

I principi dei tributi trovansi altresì nelle armate, alla testa delle truppe delle loro provincie, e sono nominati talvolta *principi de' padri* o delle famiglie, o *principi d' Israele*(2). È probabilissimo che eglino stessi comandassero immediatamente a tutta la tribù, e creassero i loro ufficiali subalterni, per aver essi una notizia più perfetta del merito e del valore di ciascheduno. Sarebbe stato malagevole che ciò altrimenti seguisse, perchè i soldati non servivano assiduamente, e non potevano esser conosciuti dai generali se non per mezzo dei capi delle tribù. È verisimilmente di questi capi dell' esercito e delle tribù che vien parlato nella Scrittura(3), qualora essa dice che Davide, co' *magistrati dell' armata,* come parla s. Girolamo, regolò l' ordine dei ministri che servir dovevano al tempio. I capi delle tribù erano capitani in guerra, giudici e magistrati in tempo di pace, e consiglieri del principe tanto nelle cose sacre quanto nelle civili.

Capi di mille uomini, di cento, di cinquanta e di dieci.

Si riconoscono sotto del generale i capi di mille o i tribuni, i capitani di cento uomini, i capi di cinquanta, gli *scialiscim* (שלישים) o i terzieri, e in fine i decurioni. L' esercito veniva distinto per tribù, imperocchè allora tutti quei che trovavansi atti a portar l' armi ed erano arrolati per andare alla guerra, ci andavano; le tribù, per quanto era possibile, erano distinte in diversi corpi di mille uomini, secondo le famiglie e le città del loro soggiorno; e questi corpi di mille uomini erano comandati da un ufficiale preso dalla tribù, dalla città o dalla famiglia: a questi ufficiali stavano subordinati i prefati capitani; le compagnie non eccedevano per lo più il numero di cinquanta uomini, come apparisce da quel che avvenne a que' capitani di cinquanta uomini inviati in diverse volte ad Elia(4) affine d' obbligarlo ad andar

(1) 1 *Par.* XXVII. 2 *et seqq.* — (2) *Id.* XXVII. 16; XXVIII. 1. — (3) *Id.* XXV. 1: « *Magistratus exercitus* ». — (4) 4 *Reg.* 1. 9 *et seqq.*

a trovare il re Ocozia. Veggonsi tutti questi ufficiali descritti da Mosè (1), i quali si mantennero sin che la nazione si governò da se stessa, e compariscono ancora sotto i Maccabei (2).

Appo i Persiani vedevansi, oltre i generali dell' esercito, capi di diecimila, capi di mille o chiliarchi, i centurioni e i decurioni. Il capo di diecimila uomini, al dir d' Erodoto (3), creava i suoi centurioni e i decurioni.

Ufficiali detti *scialiscim*.

Parla Mosè degli *scialiscim* o terzieri che stavano alla testa dell' esercito di Faraone (4), i quali erano verisimilmente i capi delle truppe d' Egitto, e i primi uffiziali degli Stati di quel principe. La medesima dignità si vede pur anche fra gli Ebrei e i Caldei. Se ne fa parola nella storia di Davide e di Salomone (5), e in Ezechiele (6) allorchè parla dei Caldei; come pure in Daniele (7) sotto Balthasar re di Babilonia e sotto Dario il Medo. Eran essi probabilmente i tre primi officiali della corona, i quali avevano sotto di loro molti ufficiali subalterni chiamati parimente *scialiscim*, ma inferiori molto in dignità ai tre primi. I *scialiscim* di Davide erano Jesbaam, Eleazar e Semma (8), i quali comandavano ad un gran numero d' uffiziali subalterni, chiamati essi pure *scialiscim*. Ne nota la Scrittura trentasette nel capo XXIII del libro 2.° de' Re, e ve n' aggiunge sedici nel capo XI del 1.° libro dei Paralipomeni. Nell' impero de' Caldei e in quello de' Persiani, questi tre grandi officiali erano preposti ai satrapi o governatori delle provincie. Molti de' nostri interpreti, secondo s. Girolamo (9), intendono per *scialiscim* i secondi in dignità e autorità dopo il re, o piuttosto le tre prime dignità del regno, quelle cioè di generale di cavalleria, di generale di fanteria e d' intendente delle finanze; ed è così ch'egli spiega il nome di *tristatæ* usato dai Settanta: *Principes equitum peditumque erant et tributorum.*

(1) *Exod.* XVIII. 25; *Deut.* I. 15. — (2) 1 *Mach.* III. 55. — (3) *Herodot.* *l.* VII, c. 81. — (4) *Exod.* XIV. 7: « *Et duces totius exercitus* » (Hebr.: « *Et scialiscim super omnia hæc* »). — (5) 2 *Reg.* XXIII. 8 *et seqq.*; 3 *Reg.* IX. 22: « *Et duces* » (Hebr.: « *Et scialiscim* »). — (6) *Ezech.* XXIII. 15: « *Formam ducum* (Hebr.: *scialiscim*) *omnium* ». — (7) *Dan.* V. 7. 29; VI. 2. — (8) 2 *Reg.* XXIII. 8 *et seqq.*; 1 *Paral.* XI. 11. 12. — (9) *Hieron.* *in cap.* XXIII *Ezech.* « *Tristatas, quos nos principes principum interpretati sumus* ». *Ibid.*: Tristatæ: *Nomen est apud Græcos secundi gradus post regiam dignitatem* ».

Scrivani dell' esercito.

Si parlò altrove degli *scrivani dell' armata* [1], che tenevano i ruoli delle truppe e dei regi uffiziali. Credesi che fossero deputati per giudicare, in ciascuna tribù e in ogni città d' Israele, chi atto fosse a portar l' armi e chi dovesse esserne esentato; perciocchè non essendo allora la milizia volontaria, comandava il principe a tutto il suo popolo, oppure a una parte solamente di esso, di seguirlo alla guerra, e sempre agli scribi o agli scrivani incombeva il soprintendere a simil sorta di leve di soldati. Tal carica era in grandissima stima [2]. In segno della lor dignità solevan portare un bastone, o uno scettro [3]. Noi gli osserviamo ancora nella corte degli antichi re di Persia.

Scudieri.

Nei primi tempi, quando il re si rendeva in persona all' armata, marciava a piedi, come il minimo soldato; ma teneva presso di sè uno o più scudieri che portavano le sue armi. Quando Davide cominciò a mostrarsi alla corte di Saule, questo principe, avendo preso a volergli bene, lo fece suo scudiero [4]; Abimelech figlio di Gedeone aveva similmente uno scudiero [5], come pur Gionata [6] e Gioab [7], e appo i Filistei Golia [8]. La Scrittura ci parla in un luogo di dieci scudieri di Gioab [9]. Ma dachè i re cominciarono ad andare alla guerra sopra i carri, non vedesi più simil sorta d' uffiziali; tenevano bensì un cocchio vuoto che li seguiva [10], affine di valersene in caso che si rompesse o si guastasse quello su cui salivano.

Uffiziali detti *scioterim*.

I *scioterim*, שטרים, erano uffiziali il cui nome e impiego leggonsi fin dai tempi in cui gli Ebrei dimoravano in Egitto [11]. Mosè conservolli nel deserto, e il loro ufficio concedeva a questi il governo e l' autorità sopra le squadre ad essi affidate [12]. Occupavano talvolta le cariche della podestà giudiziaria, e sovente esercitavano l' uf-

(1) Più sopra, sotto l' articolo VI, ove è fatto cenno dei segretarii del re. — (2) Ved. il comentario del p. Calmet sopra *Judic.* V. 14. — (3) *Judic.* V. 14: « *De Zabulon qui exercitum ducerent ad bellandum* » (Hebr.: « *De Zabulon trahentes in virga sopher* vel *scribæ* »). — (4) 1 *Reg.* XVI. 21. — (5) *Judic.* IX. 54. — (6) 1 *Reg.* XIV. 6. — (7) 2 *Reg.* XXIII. 37; 1 *Par.* XI. 39. — (8) 1 *Reg.* XVII. 7. — (9) 2 *Reg.* XVIII. 15. — (10) 2 *Par.* XXXV. 24. — (11) *Exod.* V. 6: « *Præfectis operum et exactoribus populi* » (Hebr.: « *Exactoribus populi et scioteribus ejus* »). — (12) *Deut.* I. 15: « *Tulique viros .... et constitui eos principes, etc., qui docerent vos singula* (Hebr.: *et scioterim tribubus vestris*) ». Ved. il comentario del p. Calmet sopra questo luogo.

ficio d' araldo o di banditore, o anche di sergente e d' usciere; e ve n' eran nel tempio(1) e nella corte dei re(2). L' impiego degli ultimi era subordinato a quello dei chiliarchi e dei capitani di cent' nomini, come apparisce dall' ordine degli ufficiali e delle truppe che servivano a vicenda, in numero di ventiquattromila per mese, presso di Salomone; e vengono d' ordinario uniti agli scribi, ספרים. Sta scritto che l' armata d' Osia re di Giuda(3) era sotto la mano di Jeiele, *scriba*, di Maasia, *scioter* (שטר, è il nome dell' ufficiale di cui ora si tratta), e di Anania, uno de' generali del re; il che sembra notare che questi *scioterim* godevano talvolta di molta stima, e che il loro incarico non era sempre ristretto ne' medesimi limiti. Salomone ne' suoi Proverbii(4) insinua che erano ufficiali di governo d' una grande autorità: « La formica, dic' egli, non ha capo nè *scioter*, nè principe, e non lascia di raccoglier nella state con che nutricarsi ».

È presumibile che quelle guardie di Ciro rappresentateci da Senofonte armate di sferze, di bastoni o d' alabarde(5) fossero propriamente i *scioterim*. I nostri viaggiatori(6) ci parlano ancora degli *schaters* o *chaters*, sorta d' ufficiali nella Persia. In ultimo gli araldi dei principi ch' erano sotto Troia sono per l' appunto quei che la Scrittura chiama *scioterim*, ufficiali di qualità che accompagnavano i principi, ed eseguivano i loro comandi nelle assemblee e alla guerra. Venivano onorati come ministri degli déi e degli nomini(7), essendo la loro persona inviolabile e sacra. Ad essi apparteneva l' adunare le truppe per la battaglia, recando a quelle gli ordini del principe o del generale(8): servivano altresì nei sacrificii solenni; facevano avvicinare le vittime, mescolavano il vino per le libazioni, e davano ai loro re da lavarsi(9).

(1) *Par.* XXIII. 4: « *Præpositorum* (Hebr.: *Scioterim*) *autem et Judicum sex millia* ». XXVI. 29: « *Ad docendum et judicandum eos* » (Hebr.: « *In scioterim et in judices* »). — (2) 1 *Par.* XXVII. 1: « *Et præfecti* » (Hebr.: « *Et scioterim* »). — (3) 2 *Par.* XXVI. 11: « *Mahasiæque doctoris* (Hebr.: *scioter*) ». — (4) *Prov.* VI. 7: « *Nec præceptorem* (Hebr.: *scioter*) ». — (5) *Xenophont.*, *lib.* 7, *Cyropæd.* Μαστιγόφοροι δὲ κατέστασαν, οἳ ἔπαιον εἴ τις ἐνοχλοίη. E poco più lungi li chiama δορύφοροι e σκηπτοῦχοι. — (6) Tavernier, tom. I, *Voyage en Perse*, cap. 5, e lib. IV. — (7) Ved. *Iliad.* I. — (8) *Id.* II. — (9) *Id.* III.

DISSERTAZIONE

SULLA

MILIZIA DEGLI EBREI[*]

La nazione ebrea è stata un tempo una delle più bellicose. Possanza e valore degli antichi Ebrei. Dignità del soggetto che forma l'argomento di questa dissertazione.

La nazione ebrea, per quanto sia oscura e vilipesa oggidì, fu ne' tempi andati una delle più magnanime e bellicose nazioni del mondo. Pochi sono que' popoli che coll' armi siansi maggior gloria acquistata, o si consideri il gran numero delle guerre intraprese, ovvero dagli Ebrei sostenute, o si riguardino le forze de' lor nemici, oppure le loro proprie, la prodezza degli uni, o quella degli altri. Si videro in Israele prodigi di fortezza e di valore, esempi d' intrepidezza, di coraggio e di prudente condotta, altrettanto o più memorabili di quelli di verun altro popolo. Le storie che c' informano delle loro splendide gesta hanno sopra tutte quelle de' conquistatori e delle nazioni più celebri il bel vantaggio che sono d' irrefragabil certezza, non avendovi l' adulazione, la ignoranza e l' inganno seminate falsità, tenebre o aggrandimenti. Esse non sono al certo romanzi, nè qui trattasi di eroi favolosi, nè di conquistatori di nome, nè tampoco di que' desolatori di città e di provincie, che, senza alcuna ragione legittima, vanno ad accender la guerra e a disertare gli Stati dei loro vicini: sono bensì per la maggior parte saggi e valorosi generali suscitati da Dio e mossi dal suo spirito per far le vendette del Signore, o ad oggetto di punire la iniquità, o affine di proteggere la innocenza. Noi contiamo tra questi eroi, i Giosuè, i Caleb, i Gedeoni, gli Jephti, i Sansoni, i Daviddi, i Maccabei, e tanti altri illustri nomi, la cui ricordanza non isvanirà mai più dalla memoria degli uomini.

Vengono figurati gli Ebrei come un pugno d' uomini rinserrati in un angolo dell'Asia, e ristretti entro angusto terreno, il dispregio e lo scherno degli altri popoli.

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

Ma non havvi cosa certamente più falsa di siffatta asserzione. Gli Ebrei mettevano in campagna eserciti di gran lunga più numerosi di quelli dei Greci e dei Romani; andavan del pari co' maggiori potentati dell'Asia e coi popoli più numerosi e possenti, e bene spesso riportarono sopra di loro segnalate vittorie. Abia re di Giuda attaccò Geroboamo re d' Israele con un esercito di quattrocentomila uomini, avendone ottocentomila il suo nemico; e di questi in una sola battaglia ne rimasero cinquecentomila stesi sul campo (1). Facee figlio di Romelia re d' Israele (2) uccise in una sola giornata campale centoventimila uomini delle truppe di Giuda. Zara re d' Etiopia, o piuttosto d'Arabia, avventossi col suo esercito d' un milion d' uomini e di trecento carri sopra quello di Asa re di Giuda, composto di soli cinquecento ottantamila combattenti (3), i quali per questo non lasciarono di sbaragliare l' armata etiope e interamente disfarla. Le sole truppe della guardia del re sotto Davide erano composte di dodici corpi di ventiquattromila uomini ciascuno, che servivano a vicenda durante un mese, ed ammontavano in tutto a duecento ottantottomila uomini (4). Giosafat aveva un milione e centosessantamila uomini da guerra, senza i presidii delle sue fortezze (5). Ora ov' è a' dì nostri quel monarca che tenga in piedi eserciti cotanto numerosi e così forti? Con queste forze fu soggiogata o distrutta tutta la nazion chananea, e i Sirii, i Filistei, gli Arabi, gli Idumei, gli Amaleciti, i Madianiti, i Moabiti, furono alternatamente sconfitti, debellati e sommessi. Queste son quelle armate che fecero per sì lunga pezza resistenza a tutte le forze degli Egizii, degli Assirii, de' Caldei, dei Sirii e de' Romani, che non di rado riportarono sopra di loro gloriose vittorie, e che in fine non furono assoggettate se non per cagione della loro infedeltà e dei loro delitti.

Il valor degli Ebrei non poteva essere ignoto ai popoli della Persia, nè ai Greci, nè tampoco ai Romani. Artaserse re persiano (6) confessa in Esdra, che la nazion degli Ebrei è bellicosissima, e non può soffrire straniero dominio, e ch' ebbe altra fiata principi fortissimi e magnanimi. Pretende Giuseppe (7) che nel famoso eser-

(1) 2 *Par.* XIII. 3. 17. — (2) *Id.* XXVIII. 6. — (3) *Id.* XIV. 8-13. — (4) Ved. 1 *Par.* XXVII. 1 *et seqq.* — (5) 2 *Par.* XVII. 14-19. — (6) 1 *Esdr.* IV. 19. 20. — (7) *Joseph. lib.* 1 *contra Appion.*

cito di Serse contro i Greci, gli Ebrei si facesser distinguere, sotto il nome di *Solymes,* tra quella gran moltitudine d'altri popoli che in esso trovavansi. È incontrastabile[1] che Alessandro Magno facesse grandissimo conto della prodezza e della fedeltà dei soldati ebrei che aveva nelle sue squadre, ai quali concedè privilegi e diede sovente dimostrazioni della sua confidenza. Demetrio Sotero richiedevane trentamila, se tanti se ne fossero trovati che avesser voluto prender soldo nelle sue truppe[2]. I re d'Egitto successori d'Alessandro continuarono nella stima che il fondatore della lor monarchia avea nudrita verso quella nazione, avendo più d'una volta affidata alla loro prudenza la condotta de' loro eserciti, il comando de' soldati[3], la guardia delle proprie loro persone e delle piazze più rilevanti. Le truppe d'Antioco Epifane e di Demetrio, re della Siria, esperimentarono più fiate l'eroico valore de' Maccabei.

Diodoro di Sicilia[4] parla con lode del coraggio e della costanza degli Ebrei, e dice che Mosè s'applicò alla guerra con molta prudenza, e obbligò la gioventù di sua nazione a farne gli esercizii e a sopportarne gl'incomodi; che imprese parecchie guerre contro le vicine nazioni, e lasciò agli Ebrei un bellissimo paese. Riconosce Tacito il lor valore e il disprezzo che facevano della morte, fondato sulla credenza che le anime di quei che morivano in guerra fossero immortali: *Animas prælliis peremtorum æternas putant: hinc generandi amor, et moriendi contemtus*[5].

L'argomento che siam per trattare non è adunque un oggetto vile e poco degno di considerazione; anzi tanto più merita d'essere esaminato quanto che l'autore della maggior parte di queste guerre era lo stesso Dio[6]: la legge mosaica regolavane le principali circostanze e le obbligazioni; i generali che le guidarono sono per la più parte santissimi e virtuosissimi personaggi, di maniera

(1) *Antiqq. lib.* XI, *c. ult.*, *et contra Appion. l.* 1 *et* 2. — (2) 1 *Mach.* x. 36. — (3) Giuseppe, *lib.* 2 *contra Appion*, parla di Onia e di Dositeo stabiliti generali delle truppe d'Egitto da Filometore; ed il quarto libro de' Maccabei, cap. V, parla di Helcia e d'Anania, che furono rivestiti della stessa dignità da Cleopatra, madre di Tolomeo-Lathyre. — (4) *Diodor. Sicul. Eclog.* VI. *Phot. ex lib.* 40. — (5) *Tacit.*, *Hist. l.* VI. — (6) 2 *Par.* XIII. 12: « *In exercitu nostro dux Deus est, et sacerdotes ejus, qui clangunt tubis* », diceva Abia re di Giuda.

che potremmo intitolare questo scritto: *Trattato delle Guerre del Signore;* e niente sarebbe più proprio a porgere una giusta idea del buon modo di far la guerra, se i principi avessero sempre seguite le sante regole che ad essi eran prescritte.

Mirabile buon successo delle guerre intraprese dagli Ebrei per ordine del Signore. La loro infedeltà fu la sola cagione dei disastri ch' ebbero a soffrire.

Finchè gl' Israeliti si mantennero fedeli alla legge del Signore, si videro in ogni tempo vittoriosi, trionfanti e felici. Le guerre da essi fatte per ordine di Dio furon sempre accompagnate a favor loro da prodigi, e seguite da miracolosi successi. La mano del Signore comparve stesa in tutte le occasioni, e spiegata sempre la forza del suo braccio contro i loro nemici. Combattono gli elementi contro di Faraone e del suo esercito nel passaggio del mar Rosso; Amalec è vinto da mano invisibile che sembra regolare la sua assistenza secondo i movimenti delle braccia di Mosè che pregava sul monte, mentre Giosuè guerreggiava nel piano; tutta l'Arabia e l' Idumea mirano per quarant' anni viaggiare nei lor deserti Israele, nè ardiscono d' attaccarlo; Edom e Moab, sbigottiti alla sola vista dell' armata del Signore, rimangono interdetti e rispettosi alla sua presenza; Og e Seon re degli Amorrei, il terrore de' popoli circostanti, osano appena di far resistenza a Mosè. Che altro mai fu tutta la vita di Giosuè, dopo la morte di Mosè, se non se una serie di vittorie? Scorgesi la medesima superiorità di forze e lo stesso evento nelle guerre d' Ottoniele, di Caleb, di Gedeone, di Barac, di Jephte, di Sansone, e in quelle che Saule, Davide e gli altri re impresero per comandamento di Dio.

Ma dachè vollero i re farla da padroni nella direzione dei loro eserciti, dachè abbandonarono il Signore per secondare l' inclinazione del loro orgoglio, i movimenti delle lor volontà e i proprii lor lumi nella dichiarazione e nella condotta delle lor guerre, il Signore lasciò l' uomo a se stesso, e abbandonollo nella esecuzione dei progetti che nascevano dallo spirito umano: i re, altieri, presuntuosi e infedeli nelle prosperità e nella pace, codardi, storditi e sventurati nella guerra, divennero finalmente il dispregio e il giuoco dei lor nemici.

Due sorta di guerre tra gli Ebrei.

Due sorta di guerre distinguonsi tra gli Ebrei: le une d' obbligazione e comandate da Dio; libere le altre e

volontarie, sia dalla parte del re, o da quella del popolo. Eran le prime singolarmente contro i Chananei e contro gli Amaleciti, nazioni destinate all' anatema, con ordine espresso d' esterminarle, con divieto d' ammetterle a condizioni o a patti, e di dar loro quartiere. L' altre guerre contro i nemici d' Israele dipendevano dal volere di quei che governavano: potevasi, per cause giuste e legittime, attaccar l' inimico, soccorrere gli alleati, ribatter l' ingiurie, castigare il delitto e l' insulto; in somma ciò ch' era per gli altri popoli una giusta causa di fare, o di sostener la guerra, lo era altresì per gli Ebrei.

Differente condotta che tener dovevano gli Ebrei in queste due sorta di guerre.

Il diritto ed il costume delle nazioni incivilite non vuole che facciasi la guerra senz' averla dichiarata e senza avere antecedentemente chiesta la riparazione del torto di cui ci lamentiamo. Ordina Mosè che propongansi dapprima condizioni di pace a coloro che si attaccano: « Allorchè ti appresterai ad espugnare una città, *le offrirai prima la pace*. Se l' accetterà, e ti aprirà le porte, tutto il popolo che sarà dentro sarà salvo, e sarà soggetto a te e tuo tributario. Ma se non vorrà venire a patti, e comincerà ad agire ostilmente, tu vi porrai l' assedio: e quando il Signore Dio tuo l' avrà data a te nelle mani, metterai a fil di spada tutti i maschi che vi son dentro, lasciando le donne e i fanciulli, e le bestie, e tutte le altre cose che sono in quella città. Tutta la preda la distribuirai ai soldati, e mangerai delle spoglie dei tuoi nemici donate a te dal Signore Dio tuo. Così farai verso tutte quelle città le quali sono molto rimote da te, e non sono del numero di quelle le quali tu sei per avere in tuo dominio. Ma di queste città le quali ti saranno date tu non permetterai che veruno rimanga vivo, ma li metterai a fil di spada(1) ».

Questi ordini adunque non riguardavano le guerre contro ai Chananei, mentre in esse era Israele mero esecutore dell' anatema pronunziato da parte di Dio contro di loro; nè questo era un affare di popolo con popolo, in cui dovessero entrare le leggi dell' umanità e dell' uguaglianza: era bensì la guerra della vendetta del Signore contro una nazione le cui scelleraggini erano or-

(1) *Deut.* xx. 10 *et seqq.*

mai giunte al lor colmo, e gl' Israeliti non vi avevano altra parte se non che l' obbedienza. I Chananei ebbero tutto il tempo d' allontanare da loro sì estreme miserie, non potendo ignorare la risoluzione da sì lungo tempo presa del totale loro esterminio, se non rimovevano colla penitenza la irreparabile loro rovina: sicchè non eravi ingiustizia veruna nè dalla parte di Dio, che voleva annichilarli, nè dal canto degl' Israeliti, perchè semplici esecutori de' suoi comandamenti.

Come dichiaravasi la guerra.

Le dichiarazioni di guerra non erano uniformi. Jephte, creato capo degl' Israeliti di là dal Giordano, fece dire agli Ammoniti, che attaccavano Israele: « Che vi è tra » noi per venire in tal guisa a devastare il mio paese (1)? » E in seguito al lamento che facevano gli Ammoniti per aver gli Ebrei usurpate le loro terre, Jephte, dopo aver giustificato il suo popolo contro a siffatto rimprovero, concluse con dire: *Sia pur oggi giudice il Signore tra Israele e i figliuoli d'Ammone;* ciò detto, tosto gl' investì e sconfisse. I Filistei essendo entrati nelle terre di Giuda per vendicarsi del danno recato loro da Sansone, che avea messo a fuoco e fiamme le loro messi, quelli della tribù insultata si portarono a domandar loro il perchè eran venuti contro di essi nella lor terra (2). Risposero ch' eran venuti a prender Sansone; e Sansone essendo stato loro condotto, egli solo tutti gli sconfisse. Dopo il detestabil misfatto commesso dai Gabaoniti contro la moglie del Levita, adunossi tutto Israele per vendicare sì enorme attentato, e mandò alla tribù di Beniamino a chiedere i rei per farli morire e per divertire il male da Israele (3); nè la guerra fu risoluta se non dopo la ripulsa data dai Beniamiti.

Vediamo pur anche una specie di sfida o di dichiarazione di guerra tra l' esercito di Davide, comandato da Gioab, e quello d' Isboset, comandato da Abner. *Surgant pueri, et ludant coram nobis,* disse Abner a Gioab (4). *Surgant,* rispose Gioab. E all' istante dodici soldati per parte cominciarono la zuffa. — Amasia re di Giuda, gonfio per qualche vantaggio riportato sopra gl' Idumei, mandò a sfidar Gioas re d' Israele, facendogli dire: *Vieni, e*

(1) *Judic.* XI. 12 *et seqq.* — (2) *Id.* XV. 10 *et seqq.* — (3) *Id.* XX. 12. — (4) 2 *Reg.* II. 14.

vediamoci insieme (1). Rispose il re d' Israele: « Il cardo » del Libano mandò a dire al cedro che sta sul Libano: » Dà la tua figlia per moglie al mio figliuolo; ma le » fiere selvagge che fan dimora sul Libano, in passando » conculcarono il cardo. Tu hai messi in rotta e fiaccati » gl' Idumei, e il tuo cuore si è invanito: sii contento » della tua gloria e statti a sedere in tua casa ». Amasia non si arrese: i due re s' incontrarono a Betsame; ma quello di Giuda rimase sconfitto. Usò Benadad re di Siria una maniera ancor più insolente per dichiarare la guerra ad Achab (2). Venuto a porsi col suo esercito dinanzi a Samaria, mandò a dire al re d' Israele: *Il tuo argento e il tuo oro è mio; e le tue mogli e i tuoi figliuoli più vistosi son cosa mia.* Achab, che conoscevasi più debole, rispose: « Come dici tu, o re signor mio, » io son tuo con tutte le cose mie ». Allora Benadad, più altero che mai, inviò a dirgli: *Tu mi darai il tuo oro e il tuo argento, e le tue mogli e i tuoi figliuoli. Domane adunque a quest' ora stessa manderò a te i miei servi, i quali visiteranno a parte a parte la casa tua e la casa de' tuoi servi, e tutto quello che lor piacerà se lo piglieranno colle loro mani e lo porteranno via.* Parvero ad Achab e a tutto il suo Consiglio esorbitanti siffatte domande: laonde venne risoluto il difendersi e sostenere l' assedio, che Benadad fu astretto ad abbandonare dopo avervi perduto molta gente. Necao re d'Egitto, andando a Carchemisa, volle passare sopra le terre di Giuda; ma Giosia s' oppose con un esercito al suo passaggio (3). Allora Necao mandògli a dire: « Che abbiam » noi da disputare insieme, o re di Giuda? Io non porto » adesso guerra a te, ma sì ad un' altra casa, contro » la quale Dio mi ha comandato di andare senza dila» zione: lascia di opporti a Dio, il quale è meco, affin» chè egli non ti faccia perire ». Persistè Giosia nel suo sentimento, ma riportò una ferita nella battaglia e ne morì.

Truppe degli Ebrei.

Quando poi era risoluta la guerra, chi aveva il governo della nazione, comandava a tutto il popolo di prender l' armi se l' affar lo richiedeva, ovvero sceglieva un certo numero di soldati se la spedizione non richie-

(1) 4 *Reg.* XIV. 8. 10. — (2) 3 *Reg.* XX. 1 *et seqq.* — (3) 2 *Par.* XXXV. 20 *et seqq.*

deva che tutto l' esercito d' Israele si ponesse in campagna. Giosuè alla testa d' un corpo di scelta soldatesca combatte contro Amalec per ordine di Mosè [1]. Tutta l' armata del Signore assalisce Seon re degli Amorrhei e Og re di Basan [2]; ma si elessero solamente dodicimila uomini per marciare contro i Madianiti [3]. Tutto Israele andò dinanzi a Gerico [4]; ma da principio non si mandarono contro di Hai che tremila uomini [5], e susseguentemente vi si fece marciare tutto l' esercito [6]. Giosuè fece il simile quando si portò a soccorrere i Gabaoniti contro i cinque re chananei [7], e di poi contra Jabino e gli altri re della parte settentrionale della terra di Chanaan [8]. Osservansi sotto i Giudici poche spedizioni nelle quali si ritrovasse tutto Israele. Nella prima guerra intrapresa contro Adonibesech v' intervennero meramente le tribù di Simeone e di Giuda [9]. Aod liberò Israele dalla servitù dei Moabiti con l' aiuto della tribù d' Ephraim [10]. Nell' esercito di Barac e di Debora non v' erano le tribù di Ruben e di Gad, nè quelle di Dan e di Aser, e pare che vi fossero solamente Issacar, Zabulon e Nephtali [11]. Si sa che Gedeone, dei trentaduemila uomini che l' aveano a prima giunta seguito delle tribù di Manasse, d'Aser, di Zabulon e di Nephtali, non ritenne che trecento uomini, co' quali sconfisse Madian [12]. Jephte non avea nella sua armata che Israeliti delle tribù di là dal Giordano [13]. La sola guerra di quel tempo in cui trovossi tutto Israele è quella che si fece contro la tribù di Beniamino. In fine di questa spedizione, avendo il popolo posto mente che quei di Jabes, nel paese di Galaad, non v' erano intervenuti, mandò contro di loro diecimila uomini, che saccheggiarono la città, e passarono a fil di spada uomini, donne e tutti i ragazzi maschi, riserbando unicamente le fanciulle, che furon date per mogli a quei ch' erano rimasti della tribù di Beniamino [14].

Sotto i re, essendo tutto il popolo riunito sotto un medesimo capo, si videro più numerosi gli eserciti, più

(1) *Exod.* XVII. 9. — (2) *Num.* XXI. 21 *et seqq.* — (3) *Id.* XXXI. 4. 5. — (4) *Jos.* VI. 7. — (5) *Id.* VII. 3. 4. — (6) *Id.* VIII. 1 : « *Tolle tecum omnem multitudinem pugnatorum* ». — (7) *Id.* X. 7. — (8) *Id.* XI. 7. — (9) *Judic.* I. 3. 4. — (10) *Id.* III. 27. — (11) *Id.* V. 15-18. — (12) *Id.* VI. 35; VII. 3-6. — (13) *Id.* XI. 29; XII. 1. — (14) *Id.* XXI. 8 *et seqq.*

rilevanti e più gloriose le spedizioni, e la militar disciplina più uniforme e assai meglio osservata. Saule, nel principio del suo regno, avendo saputo, ritornando dal lavoro dei campi, che il re degli Ammoniti assediava la città di Jábes, tagliò a pezzi i buoi del suo aratro, e mandolli per tutto il paese, dicendo: « In questa foggia si tratteranno i buoi di colui che non verrà al soccorso di Jabes (1) ». Il medesimo principe avendo ricevuto ordine dal Signore d' estermirare gli Amaleciti (2), ragunò *tutto il suo popolo* (tutti gli uomini atti a portar le armi), fecene la rassegna e lo condusse contro il nemico. I re suoi successori misero in piedi quelle prodigiose armate delle quali poco avanti parlammo.

Il generale delle loro armate era il Signore.

Il primo e principal capo degli eserciti d' Israele era il Signore: ond' è che Mosè chiama in tanti luoghi gli Israeliti *l' esercito del Signore* (3), il quale era composto d' una intera nazione che marciava alla guerra sotto la condotta del suo Dio. L' arca sua, simbolo di sua presenza, vi compariva talvolta, ed ivi osservavansi le trombe della sua casa nelle mani de' suoi sacerdoti e ministri. Il comandante delle israelitiche squadre era il luogotenente di quel capo primiero; e chiunque governava il popolo, sia in qualità di principe, di giudice o di re, aveva pure il comando dell' esercito. Abbandonavano i soldati la propria casa, lasciandovi le loro mogli ed i figli, come tanti pegni della lor fedeltà e del lor zelo; sempre agguerriti e pronti ogni momento a marciare, erano altresì necessariamente buoni soldati, combattendo per la patria, per la religione e per tutto quel mai che aveano di più caro e di più prezioso al mondo. Toglievansi questi dai villaggi e dalla laboriosa vita della campagna, e perciò erano più intrepidi e più atti a sostenere le fatiche della guerra. *Nescio quomodo*

(1) 1 *Reg.* XI. 7. — (2) *Id.* XV. 4. — (3) Alcuni hanno voluto spiegare con questa circostanza la qualificazione di *Dio degli eserciti* che le divine Scritture danno sovente al Signore. Il *Dio degli eserciti* vuol significare il sovrano padrone di tutto ciò che è nel cielo e sopra la terra, il Dio onnipotente; imperciocchè tutto ciò che rinchiude il cielo e la terra s' appella loro armata. Il secondo capitolo della Genesi dice che *il cielo e la terra furono compiuti con tutto il loro esercito.* וכל צבאם. « *Ex quo intelligimus* (dice s. Girolamo, *Comm. in Zach.*) *ubicumque Dominus* virtutum (צבאות) *de Christo dicitur*, OMNIPOTENTEM *eum debere intelligi* ». Ved. la mia *Seconda Lettera agli Israeliti*, p. 146, nota (*Drach*).

minus mortem timet qui minus deliciarum novit in vita, diceva un Romano[1]. In tal guisa formavansi senza difficoltà numerosissimi eserciti, ben forniti di coraggio, di intrepidezza e di zelo. Nota Giuseppe[2] che Giovanni Ircano, figlio di Simone Maccabeo, fu il primo che mantenesse a sue spese soldatesche straniere.

Soldati ebrei. Non vedevansi anticamente in Israele soldati di professione, nè truppe a soldo e mantenute a spese della nazione: erano tutti nel medesimo tempo soldati e cittadini, o gente di campagna applicata ai loro travagli. Sotto Davide si videro per la prima volta alcuni squadroni regolati e stipendiati dal principe[3]. Leggesi in un luogo che il re di Giuda comperò dal re d'Israele centomila uomini per cento talenti d'argento[4]; ma questo danaro era per il principe e non pe' soldati. Quei ch' erano comandati per la milizia facevano la guerra a proprie spese, pensando ciascuno a provvedersi d'armi per combattere e di vettovaglie per nutrirsi; nè altra mercede potevano attendere se non le spoglie che avessero potuto conseguire sopra il nemico. Questa disciplina non si osservò solamente sotto Mosè, Giosuè e i Giudici, ma videsi ancora sotto i re, e, dopo la servitù, sotto i Maccabei, sino al governo di Simone, che fu principe e sommo sacerdote di sua nazione, il quale ebbe truppe salariate[5]. C'informano gli storici che altra fiata appresso i Greci e i Romani, e probabilmente appo tutti i popoli orientali, seguivansi le medesime regole. L'età richiesta per esser soldato era dai venti ai cinquant' anni. Appo i Romani si prendevano a diciassette anni.

Provvigioni ed armi. Isai, padre di Davide, avea tre de' suoi figliuoli nell'esercito di Saule; Davide, per esser l'ultimo, era rimasto a casa per guardare le greggie del suo genitore. Isai mandollo all'armata per portare ai suoi tre fratelli le provvisioni[6], e consegnogli dieci pani e una misura di frumento arrostito, che in que' tempi era un cibo comunissimo, e v' aggiunse dieci formaggi pel comandante. — Davide essendo stato obbligato a uscire precipitosamente

(1) *Veget. lib.* 1, c. 4. — (2) *Jos., Ant. lib.* XIII, c. 16: Πρῶτος Ἰουδαίων ξενοτροφεῖν ἤρξατο. — (3) *Vide* 2 *Reg.* XIII, *et* 1 *Par.* XI *et* XXVII. — (4) 2 *Par.* XXV. 6 *et seqq.* — (5) 1 *Mach.* XIV. 32. — (6) 1 *Reg.* XVII. 13 *et seqq.*

da Gerosolima per non cadere nelle mani di Assalonne, Siba, servo di Miphiboset, si presentò ad offerirgli provvigioni pel viaggio(1): dugento pani, un otre di vino, cento fastelli d' uva secca, e altrettante filze di altri frutti. Gli amici del medesimo principe gli portarono di là dal Giordano quanto stimarono essergli più necessario nella fuga(2), cioè letti, tappeti, vasellame di terra, del frumento, dell' orzo, della farina, del grano arrostito, fave, lenticchie, piselli arrostiti, miele, butirro, pecore e vitelli ben grassi. Da questi esempii ben si comprende quali fossero in que' tempi le vettovaglie di che allora si faceva uso alla guerra.

Quanto alle armi, pensava ciascuno alle sue, e i principi non cominciarono ad aver arsenali se non dopo Davide; sotto i Giudici e nel principio del regno di Saule erano rarissime le armi in Israele; e vien notato che Samgar uccise seicento Filistei col vomero del suo aratro(3). Debora, nel suo Cantico, dice che tra quarantamila soldati d' Israele non eravi nè una lancia nè uno scudo(4). Noi non leggiamo che Sansone siasi mai servito d' armi ordinarie, combattendo sempre con ciò che gli veniva alle mani, come una mascella d' asino, una mazza, ec. Nella guerra di Saule contro i Filistei non si trovò in tutto l' esercito d' Israele se non questo principe e Gionata suo figliuolo che armati fossero di lancia e di spada. I Filistei, che opprimevano gli Ebrei, facevano il possibile perchè in tutto quel paese non vi fossero operai che potessero fabbricar loro le armi, di modo che dovevasi far capo a lor medesimi per racconciare sin gl' istrumenti da lavorare le terre(5).

Truppe regolari, cavalli e carri.

Ma d' indi a poco Saule si provvide d' un treno e di un equipaggio da re, tenendo guardie(6) e comandanti generali delle sue armate. Abner era generale delle sue squadre, e conservò tal carica sotto Isboseth figlio di Saule(7). Fu Gioab generale di Davide(8), e Banaia di Salomone(9). Davide mantenne sempre dugent' ottantamila

(1) 2 *Reg.* XVI. 1: « *Ducentis panibus, et centum alligaturis uvæ passæ et centum massis palatharum* (Hebr. ad litt.: *centum tsimmukim, vel uvæ passæ, et centum kets*, vel æstivi fructus), *et utre vini* ». — (2) 2 *Reg.* XVII. 28. 29. — (3) *Judic.* III. 31. — (4) *Id.* V. 8. — (5) 1 *Reg.* XIII. 19 *et seqq.* — (6) *Id.* XXII. 7. — (7) *Id.* XXVI. 5; 2 *Reg.* II. 8. — (8) 2 *Reg.* VIII. 16. — (9) 3 *Reg.* II. 35.

uomini di truppe regolari, senza i Cereti e i Feleti, che erano soldatesche straniere della region filistea; ed aveva ogni mese ventiquattromila uomini di guardia(1). Conservò Salomone tutte queste truppe, e oltre a ciò tenne un grandissimo numero di cavalli e di carri. Nota la Scrittura quattromila giumenti pe' suoi carri(2), ch' erano mille e quattrocento(3), come pure dodicimila cavalli da sella per la sua cavalleria(4). Questo pacifico principe è il solo dei re ebrei che abbia mantenuta cavalleria e carri da guerra; Davide suo padre nè gli altri re suoi successori non ebbero tale ambizione, essendo i loro eserciti tutti d'infanteria; e se pur notansi alcuni cavalli e qualche carro sotto i regni susseguenti, furono in piccolissimo numero nè in verun modo capaci di formare un'armata. Davide avea sì poca voglia di servirsi di cavalli e di carri alla guerra, che tagliò i garretti a quelli presi ai Sirii, e fecene abbruciare i carri(5). Rabsace, uno degli uffiziali di Sennacherib, diceva agli Ebrei: Io vi darò duemila cavalli; vedete or voi di trovare *uomini atti a montarli*(6).

(1) 1 *Par.* XXVII. 1. — (2) Nel 3.° libro dei Re, IV. 26. L'ebreo e la Volgata leggono così: « Salomooe avea quaraatamila seodieri pei cavalli de' suoi carri, e dodicimila cavalli da sella per la sua cavalleria ». *Habebat Salomon quadraginta millia præsepia equorum currilium* (Hebr.: *ad currum suum*), et *duodecim millia equestrium* (Hebr.: *equitum*) ». Ma 1.° io luogo di ארוות, *præsepia*, i Settaota hanno letto אשות, *feminæ*; 2.° in luogo di למרכבו, *ad currum suum*, essi haooo letto למרכבות, *ad currus*, Τεσσαράκοντα χιλιάδες τοκάδες ἵππων εἰς ἅρματα, *Quadraginta millia feminæ equorum ad currus*; « Qoarantamila giumenti pe' suoi carri ». Nel 2.° libro de' Paralipomeoi, IX. 25, la Volgata porta: *Habuit quoque Salomon quadraginta millia equorum in stabulis*, et *curruum*, *equitumque duodecim millia*; che si traduce comonemeate in questa guisa, sopprimendo la virgola che segue *curruum*: « Salo- » mone ebbe altresì quarantamila cavalli nelle sue seoderie, dodicimila » carri e dodicimila uomini da cavallo ». Ma 1.° l'ebreo legge: *Habuit quoque Salomon quatuor millia præsepia equorum et curruum, et duodecim millia equitum*; « Salomone ebbe altresì quattromila scoderie pei cavalli » de' suoi carri, e dodicimila nomioi da cavallo (o dodicimila cavalli » da mootare) per la sua cavalleria ». 2.° I Settaota hanno letto in egual maniera ארבעת אלפים, *quatuor millia*, in vece di ארבעים אלף, *quadraginta millia*; di più, come precedentemente, 3.° io loogo di ארוות, *præsepia*, hanno letto anche qui אשות, *feminæ*; e 4.° in luogo di ומרכבות, et *curruum*, למרכבות, *ad currus*: Τέσσαρες χιλιάδες θήλειαι ἵπποι (ms. aless.: ἵππων) εἰς ἅρματα; *Quatuor millia feminæ equorum ad currus*; « Quattromila giumenti pe' sooi carri ». Questa lezione sembra essere la più semplice e la più naturale. — (3) 3 *Reg.* X. 26; 2 *Par.* I. 14. — (4) 3 *Reg.* IV. 26; X. 26; 2 *Par.* I. 14; IX. 25. — (5) 2 *Reg.* VIII. 4. — (6) 4 *Reg.* XVIII. 23.

Andavano i re alla guerra in persona, e nei primi tempi combattevano a piedi, come gli ultimi fantaccini. Non leggesi in luogo alcuno che Saule e Davide si servissero mai di cavalli nè di carri da guerra. Bisognò che tutta la nazione s' adoperasse acciò Davide rimanesse di trovarsi più alle battaglie, per frenare l'ardore di quel principe, il cui coraggio avevalo esposto all' estremo pericolo (1). Ma negli ultimi tempi i re di Giuda e d' Israele comparirono nei combattimenti sopra carri di guerra e coi reali ornamenti. Guidavasi per l' ordinario un cocchio vuoto dietro a quello sopra cui stava il sovrano (2), sia per ostentazione, sia per prevenire ciò che accader poteva al cocchio reale. Achab e Giosafat essendo andati ad attaccare il re di Siria, costui diede ordine ai capi dei suoi carri di tirare solamente contro di Achab re d'Israele. Achab, per mandare a vôto la predizione del profeta Michea, che aveagli annunziato che sarebbe morto in quella guerra, erasi travestito e frammischiato tra la moltitudine senza segno veruno di distinzione. Giosafat all' opposto si fece vedere sopra il suo cocchio colle reali divise, il che tirò sopra di lui tutto lo sforzo dei nemici; ma datosi a gridare, il riconobbero, e lo lasciarono passare. In questo mentre una freccia scagliata a caso trafisse Achab nel petto; allora diss' egli al suo cocchiere: Volta i cavalli e cavami di qui perchè son gravemente ferito (3). — Giosia essendosi voluto opporre al re d' Egitto, che marciava contro il re assiro, restò mortalmente ferito, e venne dalla sua gente trasportato *dal carro ov' era sopra l' altro che seguivalo alla maniera dei re* (4). — Assalonne combattè su d' una mula in quella fatale giornata in cui rimase appeso pe' capelli ad un albero (5). — L'Amalecita che gloriavasi di avere ucciso Saule aveagli tolta la benda reale e il braccialetto, che venne a presentare a Davide (6). Dunque Saule avea portati tali ornamenti nella battaglia di Gelboe.

I re facevano la guerra in persona.

Noi qui non ci diffonderemo sopra i comandanti generali e subalterni degli eserciti d' Israele, de' quali parlasi più estesamente nella Dissertazione sugli ufficiali dei re di Giuda. Osserveremo soltanto che v' era *un generale*

Ufficiali degli eserciti di Israele.

(1) 2 *Reg.* XXI. 17. — (2) 2 *Par.* XXXV. 24. — (3) 3 *Reg.* XXII. 34. — (4) 2 *Par.* XXXV. 23. 24. — (5) 2 *Reg.* XVIII. 9. — (6) 2 *Reg.* I. 10.

degli eserciti, come Abner sotto Saule, Gioab sotto Davide, Banaia sotto di Salomone. Appresso venivano i chiliarchi o *principi di mille*, espressi ordinariamente dall' autore della Volgata col nome di *tribuni*. Dopo questi seguivano i *principi di cento* o centurioni, i *chamiscim* o capitani di cinquanta uomini, e i decurioni. V'erano inoltre altri uffiziali nominati *scialiscim*, de' quali non sappiamo distintamente l' impiego. Vi si trovano parimente de' commissarii o degli scribi, e de' *scioterim* o araldi. Ecco quali erano gli ufficiali delle truppe israelitiche.

Breve durata delle guerre degli Ebrei.

La maggior parte delle guerre menzionate dalla Scrittura durarono pochissimo, essendo impossibile che armate sì numerose, e che non avevano provvisioni se non quelle che ogni soldato portava seco, o che prendeva nella campagna e sopra il nemico, potessero lunga pezza sussistere. Tutto il paese sarebbe rimasto incolto e deserto se tutto il popolo, che componeva l' esercito, fosse stato obbligato a dimorare più mesi in campagna. La guerra fatta da Mosè contro Amalec terminò in un sol giorno(1). In una battaglia data ad Og e un' altra a Seon gl' Israeliti si misero in possesso degli Stati di questi due principi(2). Siccome essi conducevano alla guerra, giusta il costume d' allora, tutte le truppe che aveano, perduta una battaglia, non rimaneva più loro altro sussidio. Le spedizioni di Giosuè si recarono ad effetto in pochi giorni. Il paese era ristretto, il nemico era vicino, e altro non cercava che di combattere: bastava soltanto dar la battaglia, che d' ordinario era ostinatissima, sanguinosa, e ben presto finita; anzi spesse volte con perdita totale del vinto. I Moabiti furono cacciati in un giorno dalla Palestina da Aod, e da Gedeone i Madianiti. La famosa guerra delle undici tribù contro Beniamino venne risoluta, intrapresa e condotta a fine in poche settimane. Quella in cui Golia insultò l' armata d' Israele fu una delle più lunghe tra quante se ne fecero entro i confini della Palestina: erano già quaranta giorni che i due eserciti de' Filistei e degl' Israeliti stavano accampati a fronte l' uno dell' altro, quando Davide giunse al campo, e vinse Golia. La guerra d'Assalonne contro Davide, e quelle che i re d' Israele e di Giuda ebbero insieme o contro i Filistei, durarono po-

(1) *Exod.* XVII. 8 *et seqq.* — (2) *Num.* XXI. 21 *et seqq.*

chissimi giorni. Ma quando bisognava far qualche assedio, o andare in più lontani paesi, erano altresì più ardue e più lunghe le guerre, principalmente attesa la difficoltà di portare le vettovaglie. Terminata la spedizione, il popolo, senz' altro congedo, ritornavasene a casa, e ripigliava ciascuno il suo lavoro.

Come ordinassero le loro squadre in battaglia.

Non si sa la maniera onde gli antichi Ebrei schierassero le truppe loro in battaglia. La Scrittura adopera sovente questa espressione(1), *ordinare in battaglia, disporre i battaglioni*, ערך מלחמה. Leggesi nei Paralipomeni(2) che presentossi a Davide, nel tempo della sua fuga sotto Saule, un numero di esperti *ordinatori di battaglia*, o, secondo l' espressione dell' originale, che disponevano le truppe a guisa dei greggi. In un' altra occasione(3) sta scritto che i Sirii essendosi portati contro Israele con innumerabile soldatesca, gl' Israeliti vennero ad accamparsi contro di loro *come due piccole greggie di capre*. Servesi Geremia della medesima espressione(4) allorchè, parlando degli Assirii, dice: *A lei* (a Sion) *verranno i pastori co' loro greggi: intorno a lei pianteranno le tende; ciascuno governerà quelli che sono sotto di lui*. Usa Omero la medesima comparazione ragionando del modo onde i capi ordinavano in battaglia i loro squadroni(5).

Il certo si è che gli antichi Orientali facevano la guerra con pochissima regola, consistendo essa piuttosto nella impetuosità e intrepidezza, nell' ardore e coraggio de' soldati, che in una metodica ed esatta disciplina d' operare secondo i cenni e i movimenti del generale. Si videro tra di loro effetti stupendi di valore e di forza, ma sovente guidati in un modo poco conforme alle buone regole della guerra.

L' arco, la fionda, la corsa, erano in grande stima presso gli Ebrei.

Molto stimavasi la maestria in tirar l' arco, nel lanciare con la fionda le pietre, e la celerità nella corsa. Davide ringraziava il Signore d' avergli dato braccia tanto forti quanto un arco di rame, e piedi che uguagliavano nel

(1) *Gen.* XIV. 8; *Judic.* XX. 22; 1 *Reg.* IV. 2; XVII. 21. — (2) 1 *Par.* XII. 38: « *Expediti ad pugnandum* (Hebr.: עדרי מערכה, *ordinantes vel gregantes faciem*) ». — (3) 3 *Reg.* XX. 27. — (4) *Jerem.* VI. 3. (5) *Iliad.* B.

Τοὺς δ' ὥστ' αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν αἰπόλοι ἄνδρες,
Ῥεῖα διακρίνωσιν, ἐπεί κε νομῷ μιγέωσιν.

correre i cervi[1]. Avea la tribù di Beniamino un numero assai grande d' uomini valorosissimi che ugualmente valevansi tanto della destra mano quanto della sinistra[2]. I bravi che s' unirono a Davide allorchè era perseguitato da Saule[3], « erano uomini robustissimi, buoni guerrieri, armati di lancia e di scudo, il cui volto era simile a quello del leone, e *sì veloci al corso che avrebbero potuto raggiungere i capriuoli delle montagne* ». Azael, fratello di Gioab, era uno dei più veloci corridori che si conoscessero, e la Scrittura lo paragona ai capriuoli delle montagne[4]. Omero dà quasi sempre ad Achille l' epiteto di *spedito nel corso*, πόδας ὠκύς, e questo era il suo maggior distintivo. Idomeneo diceva[5] che Aiace non la cedeva punto ad Achille in valore, ma solamente in agilità e speditezza. Gli eroi che si distinsero tanto spesso nelle guerre sotto il regno di Davide, erano tutti ragguardevoli per qualche azione di eroica e straordinaria prodezza: gli uni per avere ucciso lioni senza altre armi che le lor mazze; altri per esser passati, di viva forza, in tre soli, per mezzo all' esercito filisteo; un altro per avere ammazzato in una volta trecento uomini; un altro per averne uccisi ottocento; un terzo per aver da sè solo fatto fronte ad un' armata di Filistei. I Maccabei non comparvero con meno d' onore e di lustro in questa nobil carriera. Basta leggere la storia di un Giuda, d' un Eleazaro, d' un Gionata, d' un Simone, per concepire una giusta idea del vero valore unito alla pietà e alla religione.

Pubblicazione che facevasi alla testa dell' esercito avanti la battaglia.

Prima di dar la battaglia, il sacerdote che accompagnava le truppe si presentava alla testa dell' esercito, e diceva al popolo: « Ascolta, Israele. Voi oggi venite » alle mani contro i vostri nemici; non si turbi il vostro » cuore, non temete, non date indietro, non ne abbiate » paura: perocchè il Signore Dio vostro è in mezzo a » voi, ed ei combatterà per voi contro i vostri nemici » per trarvi da ogni pericolo[6] ». Quindi pubblicavasi alla testa d' ogni battaglione: « V' ha egli alcuno che

(1) *Psal.* XVII. 34. 35. — (2) *Judic.* XX. 16; 1 *Par.* XII. 2. — (3) 2 *Reg.* IX 18. — (4) 1 *Par.* XII. 8. — (5) *Iliad.* N.:

Οὐδ' ἂν Ἀχιλλῆϊ ῥηξήνορι χωρήσειεν
Ἐν γ' αὐτοσταδίῃ, ποσὶ δ' οὔπως ἔστιν ἐρίζειν.

— (6) *Deut.* XX. 2 *seqq.*

» abbia fabbricato una casa, e non l'abbia rinnovata? Se » ne vada e torni a casa sua, perchè non si muoia egli » nella zuffa e un altro la rinnòvi. — V' ha egli chi abbia » piantato una vigna, e non abbia ancora potuto acco- » munarla, sicchè di essa possa mangiar chicchessia? Vada » e torni a casa sua, affinchè egli per disgrazia non si » muoia nella battaglia, e un altro debba fare quello che » a lui s' apparteneva. — V' ha egli chi abbia fatto gli » sponsali con una donna, e non l' abbia ancora menata » a casa? Vada e torni a casa sua, affinchè per disgrazia » non si muoia egli nella battaglia, e un altro la sposi ». Quindi soggiungevasi: « V' ha egli alcuno pauroso e di » poco cuore? Vada e torni a casa sua, affinchè non co- » munichi la sua paura ai cuori de' suoi fratelli, come » egli è smarrito per la paura ». Vedesi in pratica tutto ciò nei Maccabei (1). Insegnano i rabbini che come appena l' esercito era ordinato in battaglia, i generali ponevano dietro le file i loro più valorosi ufficiali subalterni, con delle falci e delle scuri, per tagliare a pezzi i primi che avessero tentato di darsi alla fuga. Ma quest' ultima circostanza è tutta a conto dei rabbini, non dicendone una parola la Scrittura. Sembra da alcuni passi che il segno del combattimento attendevasi stando a sedere (2); il che era consueto presso molti popoli.

Il segnale della battaglia davasi col suon delle trombe, e i sacerdoti suonavano tale strumento: « Suonatori delle » trombe saranno i sacerdoti figliuoli d'Aronne: questa » sarà legge perpetua per tutta la vostra posterità. Se u- » scirete del vostro paese per andare contro i nemici che » vi fanno guerra, suonerete le trombe, e il Signore Dio » vostro ricorderassi di voi per sottrarvi dalle mani dei » vostri nemici (3) ». Presso gli altri popoli come tra gli Ebrei, e massime fra gli Egizii, era la tromba uno strumento sacro. N' era riserbato l' uso alle persone libere, e non di rado le più distinte suonavanla (4). Nella guerra contro i Madianiti (5) venne mandato Finees, figliuolo del sommo pontefice Eleazaro, cogli strumenti sacri, cioè

Trombe nelle mani dei sacerdoti.

(1) 1 *Mach.* III. 56. — (2) 1 *Reg.* XVII. 48; 2 *Reg.* II. 14. — (3) *Num.* X. 8. 9. — (4) *Vide Lips. lib.* 4 *de Milit. Rom. cap.* X. — (5) *Num.* XXXI. 6: « *Vasa quoque sancta, et tubas ad clangendum tradidit ei* ». (Hebr. alit.: « *Et vasa sanctitatis, id est tubas clangoris in manu ejus* »).

colle *trombe* del Signore, per suonarle nell' armata. Il suono della tromba era come una caparra della divina protezione e un contrassegno della presenza del Signore. Balaam rimirando il campo d' Israele esclamava: « Non » v'ha idolo in casa di Giacobbe, e non vedesi simula- » cro in Israele. *Il Signore suo Dio è con lui, e vi si* » *ode il suono della vittoria del re*(1)». Abia re di Giuda diceva ai soldati di Geroboamo re d' Israele: « *Il con-* » *dottiere del nostro esercito egli è Dio, e i suoi sacer-* » *doti dan fiato alle trombe,* e le suonano contro di voi. » Figliuoli d' Israele, non vogliate combattere contro il » Signore Dio dei padri vostri(2) ». Si diè la battaglia, e le truppe d'Abia, molto inferiori in numero a quelle di Geroboamo, vedendosi da ogni parte circondate, cominciarono a stridere, e i sacerdoti a suonare la tromba. Nel tempo stesso sparse Iddio lo spavento nell' esercito di Geroboamo, e in quel giorno ne rimasero cinquecentomila sul campo. — Giosafat re di Giuda, marciando contro i Moabiti, gl' Idumei e gli Ammoniti, pose alla testa del suo esercito i leviti cogl' istrumenti musicali del tempio, come se fosse andato in trionfo, perchè il Signore promessa aveagli la vittoria per bocca del profeta Jaaziele(3). — Finalmente, al tempo de' Maccabei, Giovanni e Giuda figliuoli del sommo sacerdote Simone misero in fuga l' armata di Cendebeo col solo suono delle sacre trombe(4).

Corni suonati dai generali.

Non bisogna confondere le prefate trombe, che i soli sacerdoti avevano il diritto di suonare, coi corni che usavano i generali per radunare le loro truppe e per dare il segnale della ritirata. Aod avendo ucciso Eglone re di Moab, suonò il corno nelle montagne d' Efraim, e, avendo riuniti i soldati, investì i Moabiti(5). Gedeone si valse del medesimo mezzo per congregare le squadre contro i Madianiti(6). Saule suonò il corno per dare il segno della

(1) *Num.* XXIII. 21: « *Non est idolum in Jacob, nec videtur simulacrum in Israel: Dominus Deus ejus cum eo est, et clangor victoriæ regis in illo* (Hebr.: *et clangor regis in illo*) ». — (2) 2 *Par.* XIII. 12: « *Ergo in exercitu nostro dux Deus est, et sacerdotes ejus, qui clangunt tubis et resonant contra vos* (Hebr.: « *Et ecce nobiscum in capite Deus, et sacerdotes ejus, et tubæ clangoris ad clangendum contra vos* »); *filii Israel, etc.* ». — (3) 2 *Par.* XX. 14-21. — (4) 1 *Mach.* XVI. 8. — (5) *Judic.* III. 27: « *Statim insonuit buccina in monte Ephraim, descenderuntque cum eo filii Israel* ». — (6) *Judic.* VI. 34.

guerra contro i Filistei, dopo che Gionata ebbe sconfitto il presidio ch' essi tenevano in Gabaa[1]. Gioab suonò la ritirata, e ritenne col suono del corno l' impeto de' suoi soldati, che inseguivano quelli di Abner[2]; e così terminò egli la battaglia contro Assalonne[3]. Seba figlio di Bocri eccitò il popolo a seguirlo col suono del corno[4]. Per questa via potevasi in poco tempo adunare numerosissima soldatesca, comunicandosi agevolmente il suono, e passando in poche ore da un luogo all' altro in un paese ristretto e popolatissimo, dove i villaggi erano gli uni agli altri vicinissimi, e il popolo naturalmente leggero, e amico della novità. Si fece pur uso del corno in due singolari occasioni: giunti che furono gl' Israeliti innanzi a Gerico, Iddio ordinò ch' essi facessero per sette giorni il giro della città, e che nel settimo i sacerdoti suonassero i sette corni co' quali annunziavasi il giubileo, e al suono di quegli strumenti caddero le mura della città[5]; allorchè Gedeone si mosse con trecento uomini contro i Madianiti, diede dei corni a ciascuno de' suoi, ed uno ne tenne egli stesso[6], e al suono di tali strumenti sbaragliò l' esercito nemico.

Segnale e sentinella nell' alto delle torri e sulle montagne.

Osservasi parimente che nella Palestina v' erano d' ordinario sentinelle collocate sulle torri e sopra le alture, che suonavano il corno, o elevavano un segno alla sommità d' un albero, qualora scorgevasi il nemico, ovvero quando bisognava avvertir il popolo di prender l' armi. « *Suonerà ella la tromba nella città senza che il popolo* » *si commuova?* » dice Amos[7]. « Quando io manderò la » spada contro un paese », dice il Signore per bocca di Ezechiele[8], « e il popolo di quel paese avrà scelto tra » gl' infimi suoi cittadini un uomo, e lo avrà posto per » sua sentinella, *e questi vedendo che la spada viene verso*

(1) 1 *Reg.* XIII. 3. — (2) 2 *Reg.* II. 28. — (3) *Id.* XVIII. 16. — (4) *Id.* XX. 1. — (5) *Jos.* VI. 4 *et seqq.*: « *Sacerdotes tollant septem buccinas, quarum usus est in jubilæo . . . Cumque insonuerit vox tubæ* (Hebr.: *cornu jobel*, i. e. buccinæ jubilæi) *longior atque concisior, etc.* ». Ved. nella *Dissertazione sopra gli strumenti musicali, ec.*, relativa al libro dei Salmi, la distinzione che si deve porre tra *buccina* e *tuba*. *Buccina* era il corno, *tuba*, la tromba. — (6) *Judic.* VII. 16 *et seqq.*: « *Dedit tubas* (Hebr.: *buccinas*) *in manibus eorum . . . . Et dixit . . . : Quando personuerit tuba* (Hebr.: *buccina*) *in manu mea, etc.* ». — (7) *Amos* III. 6: « *Si clanget tuba* (Hebr.: *buccina*) *in civitate, etc.* ». — (8) *Ezech.* XXXIII. 2 *et seqq.*

» *il paese darà fiato alla tromba e faranne avvertito il* » *popolo*, se colui che ode il suono della tromba, chiunque egli sia, non avrà cura di sè, e verrà la spada e » lo reciderà, il suo sangue sarà sulla testa di lui ». E Geremia[1]: « *In Thecua suonate la tromba, e alzate lo* » *stendardo sopra Bethacarem,* perocchè un flagello si fa » vedere da settentrione ». Inalberavasi il segno sopra le montagne, ove stavano dei gran legni piantati apposta, sulla cima dei quali si faceva salire del fuoco, ovvero qualche stendardo che di lontano potesse vedersi. « Abitatori » tutti della terra, che avete stanza sulla terra (dice » Isaia[2]), alzato che sia lo stendardo sui monti, lo ve» drete, e udirete il rauco suon della tromba ». Assalonne, aspirando al regno, avea fatto dire per tutto il paese che nel momento in cui avessero inteso il suono della tromba tutti si dessero a gridare: « *Viva Assalonne*[3] ». Salomone[4] e Jeu[5] furono riconosciuti per re al suon delle trombe. Allorchè inoltrossi col suo esercito Oloferne per assediare Betulia, si posero delle soldatesche sopra i monti e nelle gole, e appiccossi il fuoco sulle torri della città[6].

Carri da guerra.

È tempo di parlare delle armi degli Ebrei, tanto offensive quanto difensive. I carri di ferro, cioè falcati, erano una delle macchine più terribili che nelle guerre abbia adoperate l'antichità. Distingue la Scrittura due sorta di carri da guerra: erano gli uni semplicemente per servizio dei principi, o de' generali; erano gli altri armati di ferro, che spingevansi contro l'infanteria, e vi cagionavano orribile strage. I più antichi carri da guerra a noi noti sono quelli condotti da Faraone contro gl'Israeliti dopo la loro uscita d'Egitto, i quali rimasero, in numero di seicento, sommersi nel mar Rosso[7]; ma non ci ragguaglia Mosè se fossero armati, oppure semplici carri. I Chananei co' quali Giosuè combattè all'Acque di Merom aveano numerosa cavalleria e una quantità prodigiosa di

(1) *Jerem.* vi. 1. — (2) *Isai.* xviii. 3: « *Cum elevatum fuerit signum in montibus, videbitis: et clangorem tubæ* (Hebr.: *et cum sonuerit buccina*) *audietis* ». *Vide et Isai.* v. 26; xi. 12; xiii. 3; xxx. 17; xxxiii. 23; xlix. 22; *Jerem.* iv. 7, *etc.* — (3) 2 *Reg.* xv. 10. — (4) 3 *Reg.* i. 34. — (5) 4 *Reg.* ix. 13. — (6) *Judith.* vii. 5. Ἀνακαύσαντες πυρὰς ἐπὶ τοὺς πύργους αὐτῶν. — (7) *Exod.* xiv. 7.

carri(1). Quei della tribù di Giuda non poterono impadronirsi delle città poste nella pianura, perchè, dice la Scrittura, « gli abitanti della valle aveano gran numero » di cocchi armati di falci(2) ». Sisara generale delle milizie di Jabino re di Asor conduceva nel suo esercito da novecento di simili carri(3). Nell'esercito che i Filistei misero in campagna sotto Saule contavansene tremila(4). I re di Siria, contro de' quali Davide e i suoi successori ebbero frequentemente a combattere, facevano consistere nei carri la maggiore loro forza. — Davide avendo preso al re Adarezero mille carri(5), tagliò i garretti ai cavalli che li tiravano e ne abbruciò novecento, riservandone per sè cento soli. Prese pur egli altra fiata settemila carri(6). — Benedad re di Siria essendo stato vinto dagl' Israeliti, la sua gente gli disse: « Gli déi di coloro sono gli déi de' monti: per questo ei hanno vinti. Supplisci il numero de' tuoi soldati che sono morti, e i cavalli com' eran quelli di prima, e cocchi come quelli che avesti per l'avanti; e noi combatteremo con coloro nelle pianure, e vedrai che li vinceremo(7) ». Seguì Benadad tal consiglio, e ritornò con un nuovo esercito; la battaglia fu data nella pianura;

(1) *Jos.* xi. 4: « *Equi et currus immensæ multitudinis* (Hebr.: *multi valde*) ». — (2) *Judic.* i. 19: « *Quia falcatis curribus abundabant* (Hebr.: *Quia currus ferreos habebant*) ». — (3) *Judic.* iv. 3: « *Nongentos enim habebat falcatos currus* (*Hebr.: ferreos currus*) ». — (4) 1 *Reg.* xiii. 5. L'ebreo, i Settanta e la Volgata leggono « trentamila », ma il siriaco e l'arabo non leggono che « tremila » שלש אלפים, *tria millia*, in luogo di שלשים אלף, *triginta millia*. Molti preferiscono questa lezione come la più naturale. — (5) Nel 2.° libro dei Re, viii. 4, l'ebreo e la Volgata leggono solamente « mille e settecento cavalli o cavalieri ». Ma in luogo di אלף ושבע מאות פרשים, *mille septingentis equitibus*, i Settanta hanno letto אלף רכב ושבעת אלפים פרשים, *mille curruum et septem millibus equitum*, « mille carri e settemila cavalli o cavalieri »; ed in questa guisa leggono l'ebreo, i Settanta e la Volgata nel 1.° libro dei Paralipomeni, xviii. 4, *Mille quadrigas et septem millia equitum*. — (6) Nel 2.° libro dei Re, x. 18, l'ebreo, i Settanta e la Volgata leggono « settecento carri e quarantamila cavalli o cavalieri »: שבע מאות רכב ארבעים אלף פרשים *septingentos currus et quadraginta millia equitum*; ma nel 1.° libro dei Paralipomeni, xix. 18, l'ebreo, i Settanta e la Volgata leggono « settemila carri e quarantamila uomini a piedi »: שבעת אלפים רכב ארבעים אלף איש רגלי, *septem millia curruum et quadraginta millia peditum*; Si può sospettare che originariamente si avrà letto: שבעת אלפים רכב ארבע אשר אלף פרשים ארבעים אלף איש רגלי; *septem millia curruum, quatuordecim millia equitum, et quadraginta millia peditum*; « settemila carri, quattordicimila cavalli o cavalieri, e quarantamila uomini a piedi. — (7) 3 *Reg.* xx. 24. 25.

e Iddio fece vedere esser egli il Dio delle vittorie, e che la sua forza non dipende da cavalli, nè da carri, nè da tempi, nè da luoghi: centomila fanti de' Sirii furono trafitti in un sol giorno dalla spada degl' Israeliti, e ventisettemila schiacciati sotto una muraglia. — Non pare che i re ebrei abbiano mai adoperata nella guerra tal sorta di carri. Salomone fu il solo che ne avesse un numero considerabile; ma egli non era guerriero, e la Scrittura nulla dice delle militari sue gesta.

Origine dei carri da guerra.

L' origine de' carri da guerra non è ben certa. Attesta Diodoro [1], sulla fede di Ctesia, che Semiramide condusse contro i Battri circa mille e seicento carri falcati. Senofonte [2] par che dica che i Medi, i Sirii e gli Arabi si contentavano d' avere carri da guerra tirati da quattro cavalli, sopra cui stava un sol combattente; ma che Ciro cangiò questo antico costume aggiungendo delle falci alle ruote de' carri. Tutti gli eroi della guerra di Troia, in Omero, compariscono sui carri, ma questi non avean falci nè altra cosa che li rendesse formidabili: il carro, tirato da due o da quattro cavalli, veniva salito da un eroe, e i destrieri erano guidati da un guerriero atto ad attaccare, a resistere e a combattere. Dario re di Persia adoperò tali macchine contro Alessandro [3]. Mitridate aveane ne' suoi eserciti. Antioco il Grande se ne valse contro i Romani [4], e i Galli ne usarono contro Giulio Cesare [5]. Gli antichi popoli della Gran Bretagna [6] aveano parimente de' carri da guerra, ma non si sa se fossero armati di falci. Alessandro Severo [7] attaccò Artaserse, re persiano, che aveva settecento elefanti e mille ottocento carri falcati. Tutti questi esempii ci mostrano l' origine e i progressi di macchine cotanto terribili, di cui poscia si trascurò l' uso come di troppo imbarazzo, e soggette a funesti inconvenienti, mentre servivano ben sovente contro quei medesimi che le aveano preparate.

Descrizione dei carri da guerra.

La forma di siffatti carri è assai varia, e trovansene molte descrizioni diverse. Diodoro così ce li rappresen-

(1) *Diodor. l.* II. *Biblioth.* Ἅρματα δρεπανηφόρα μικρὸν ἀπολείποντα τῶν μυρίων ἑξακοσίων. — (2) *Xenophont. l.* VI. *Cyropæd.* — (3) *Quint. Curt. l.* IV; *et Diodor. l.* XVII. — (4) *Veget. l.* III, *c.* 24. — (5) *Frontin., Stratag. l.* II. — (6) *Tacit., Vit. Agric.: « Quædam nationes et curru præliantur. Honestior auriga: clientes propugnant ».* — (7) *Lampr. in Alex.*

ta: « Il giogo di ciascuno de' due cavalli che tiravano » il carro era armato di due spuntoni lunghi tre cubiti, » che s' avanzavano contro la faccia del nemico. All' asse » della ruota stavano incastrati due altri spuntoni, rivolti » verso la medesima parte dei primi, ma più lunghi, e » nelle lor punte armati di falci (1) ». I carri menzionati da Q. Curzio (2) avevano qualche cosa di più di quelli ora descritti: l' estremità del timone era armata di picche, con punte di ferro; il giogo teneva dai due lati tre specie di spade che spuntavano in fuori; tra i razzi delle ruote erano collocati parecchi dardi che pure sporgevano in fuori, e il cerchio esteriore delle medesime ruote era guernito di falci che sbranavano quanto mai da esse incontravasi. Osserva Senofonte (3) che siffatte macchine erano montate sopra forti ruote, e attissime a resistere a tutta la violenza del moto che dovevan soffrire. L' asse era più lungo del consueto, acciò il carro fosse men soggetto a rovesciarsi. Il sedile del cocchiere era una specie di piccola torre di legno, ma ben salda, e alta in modo da potervisi appoggiare coi bracci. Il cocchiere era benissimo armato, e tutto il suo corpo, fuor che gli occhi, coperto di ferro.

Siccome i carri da guerra erano montati sopra quattro ruote, più forti e più larghe di quelle de' carri comuni, potevano caricarsi di molti uomini armati di frecce e di dardi, che di lì vantaggiosamente combattevano. V' erano altri carri, ma vuoti, stando soltanto sopra ciascuno dei due cavalli bardati un cavaliere armato in tutto punto, e atto a ben combattere (4). Altre volte non v' era che un cavallo e un cavaliere. Questi carri non consistevano che in due ruote e un asse, carichi di falci e di spade, che s' innalzavano e sporgevano in fuora. Le falci incastrate nell' asse giravano per via d' una molla, e distruggevano quanto incontravano nella sfera del loro movimento. Eravi tal fiata delle fruste che, essendo mosse da certo ordigno congegnato nella ruota, risparmiavano al cavaliere la briga di frustare i cavalli.

(1) *Diodor. l.* XVII. — (2) *Quint. Curt. l.* IV. — (3) *Xenophon. l.* VI. *Cyropæd. et l.* I. Ἀναβάσεως. — (4) *Vide Libell. de Rep. Bellic. post Notit. Imperii.*

Da queste descrizioni può giudicarsi la strage che tali macchine cagionavano nelle battaglie prima che si pensasse a premunirsi contro la loro rapidità e violenza. Ne fa Lucrezio un'elegante descrizione; e per confermare il suo sentimento della divisibilità dell' anime, nota il movimento delle membra tuttavia palpitanti, che conservano qualche resto di vita quantunque separate dal corpo dai fendenti di quelle falci, essendo avvenuto sì velocemente lo smembramento che l' anima, diffusa in tante parti diverse, non potè, secondo lui, con ugual prontezza disgiungersene:

Falciferos memorant currus abscindere membra
Sæpe ita subito permixta cæde calentes,
Ut tremere in terra videatur ab artubus id quod
Decidit abscissum, cum mens tamen atque hominum vis,
Mobilitate mali, non quit sentire dolorem.
Et caput abscissum, calido viventeque trunco,
Servat humi vultum vitalem oculosque patentes,
Donec reliquias animai reddidit omnes (1).

Armi menzionate nella sacra Scrittura.

Adoperavano gli Ebrei nella guerra l' armi medesime usate dai lor vicini, essendo armati di spade, di dardi, di lancie, di giavelotti, d' archi, di frecce e di fionde; portavano altresì l' elmo, la corazza, lo scudo e i cosciali. La più compita armatura di cui ci parlino i libri santi è quella di Golia. Siccom' ella era straordinariissima sì pel suo peso che per la sua grandezza, ci venne con tutte le sue particolarità accuratamente descritta. Dee in generale osservarsi che per solito erano l' armi di rame; e cade in acconcio di addur qui qualche prova contro coloro i quali vogliono che il nome di rame, nelle descrizioni dell' armi, si prenda o per metallo in generale, ovvero pel ferro e per l' acciaio. Si confessa (2) che il nome di rame fu talvolta posto per il ferro, ma ciò è avvenuto dachè il ferro e l' acciaio sono divenuti più comuni, e che cominciossi a fare con questi metalli ciò che prima si faceva solamente col rame.

Rame impiegato nella fabbricazion delle armi.

Esiodo, nella distribuzione da lui fatta delle prime età del mondo, dice che l' età dell' oro fu la prima, poi quella dell' argento, indi quella del rame, e finalmente quella

(1) *Lucret., de Rer. Nat. l.* III. — (2) *Voss., Lexic. Etym., verbo Æs.* « *Æs pro ferro cœpit accipi postquam ferrea arma in usu esse cœpere. At pro ære sumebantur cum ærea solum obtinerent* ».

del ferro. Parlando dell' età del rame afferma che non solo l' armi e gli strumenti campestri, ma le case ancora eran di rame, perchè non aveasi per anche l' uso del ferro (1). Proclo, uno de' comentatori del detto poeta, osserva che nel principio aveasi per indurire il rame una certa tempera che rendevalo altrettanto duro e saldo quanto il ferro; ma essendosi perduta tal tempera, bisognò servirsi del ferro per la guerra e per il lavoro delle terre (2). Infatti conservasi tuttavia qualche arma antica di rame, d' una tempera tanto dura quanto l' aceiaio (3), e parimente chiodi di rame d' una durezza eguale a quella del ferro. Si sono trovate ancora cesoie di bronzo atte a tagliare le piastre di rame (4). Si hanno chiavi, piatti, patere, tazze, scaldavivande, coltelli, scuri, ferri di picche, e cento altre cose di siffatta natura, che sono d' un saldissimo rame. Nelle opere dell' architettura non usavasi regolarmente ferro, ma solamente del rame, non consumandosi questo sì facilmente dalla ruggine come il ferro. Gli archi, la cui tempera debb' essere sì buona, e che oggi si fanno soltanto d' aceiaio, facevansi in addietro di rame.

Stima Lucrezio (5) che l' oro e l' argento sieno i primi metalli che si trovassero e s' adoprassero per l' armi e per gli altri strumenti, e che susseguentemente venisse usato il rame, e in ultimo il ferro:

Posterior ferri vis est ærisque reperta,
Et prior æris erat quam ferri cognitus usus.

Venne a poco a poco preferito il ferro, e non parlossi più d' *una falce di rame* se non in senso schernevole:

Inde minutatim processit ferreus ensis,
Versaque in opprobrium species est falcis ahenæ.

(1) *Hesiod.*, *Opera et Dies:*

Τοῖς δ' ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκεοι δέ τε οἶκοι·
Χαλκῷ δ' εἰργάζοντο, μέλαν δ' οὐκ ἔσκε σίδηρον.

— (2) Τῷ χαλκῷ ἐχρῶντο ὡς τῷ σιδήρῳ πρὸς γεωργίαν, διά τινος βαφῆς τὸν χαλκὸν στεῤῥοποιοῦντες ὄντα φύσει μαλακόν· ἐκλιπούσης δὲ τῆς βαφῆς ἐπὶ τὴν τοῦ σιδήρου, καὶ ἐν τοῖς πολέμοις, χρῆσιν ἐλθεῖν. — (3) *Vide D. Bernard. de Monfaucon*, *Diar. Italic.* c. 5. — (4) *Flam. Vacca apud eund.* c. 12. — (5) *Lucret.* l. v.

Le streghe si servivano d'un falcetto di rame per cogliere l'erbe loro al chiaro della luna:

> *Falcibus et messæ ad lunam quæruntur ahenis*
> *Pubentes herbæ* (1) . . . .

E Servio nota che anticamente nelle cose della religione si faceva uso piuttosto del rame che d'altre materie, e che in Roma erasi conservato il costume di non tagliare i capelli al sacerdote di Giove se non con cesoie di rame. Fa questa osservazione sulle seguenti parole di Virgilio, che descrive il tempio fatto fabbricare da Didone in Cartagine:

> *Ærea cui gradibus surgebant limina, nexæque*
> *Ære trabes, foribus cardo stridebat ahenis* (2).

La soglia, i cardini, gli arpioni e le lamine che coprivano le porte, erano di bronzo. Quel che a noi rimane degli strumenti de' sacrificii dell'antichità è di rame; ed è da notarsi che Mosè non adoperò che rame, oro od argento ne' vasi del tabernacolo, come pure Salomone in quelli del tempio.

Parla in cento luoghi Omero delle armi e degli strumenti campestri, la cui materia era di rame. Descrive, per esempio, un carro (3) il cui asse era di ferro, e il cerchio co' suoi fornimenti di rame. Ragiona poscia dei soldati, alcuni de' quali portavano armi di rame ed altri di ferro (4). Afferma Erodoto (5) che appo i Messageti non solo le accette, ma le picche ancora, i turcassi, le falci erano di tal metallo. Discorre più volte Senofonte (6) di siffatte qualità di armi, e accerta che i Persiani portavano elmi e corazze di rame. Favella Alceo (7) delle spade e dei calzari della stessa materia. Filippo re di Macedonia volendo, com' ei diceva, andare per divozione a collocare una statua d'Ercole sulla sponda del Danubio (8),

(1) *Virgil.*, *Æneid.* IV. — (2) *Idem* I. — (3) *Homer.*, *Iliad.* E:

> Ἥβη δ' ἀμφ' ὀχέεσφι θοῶς βάλε καμπύλα κύκλα,
> Χάλκεα, ὀκτάκνημα, σιδηρέῳ ἄξονι ἀμφίς,
> Τῶν ἤτοι χρυσέη ἴτυς ἄφθιτος, αὐτὰρ ὕπερθεν
> Χάλκε' ἐπίσσωτρα . . . .

— (4) Ἄλλοι μὲν χάλκῳ ἄλλοι δ' αἴθωνι σιδήρῳ.

(5) *Herodot.* l. I, c. 25. — (6) *Xenophon.* l. VII. *Cyropæd.* *Vide eund.*, *Anabas.* l. IV. — (7) *Apud Athen.* — (8) *Justin.* l. IX.

gli Sciti gli feccro dire che poteva inviarla loro, chè l'avrebbero dedicata eglino stessi; che se poi avesse voluto ergerla contro lor voglia, l'avrebbono fusa per armarne le loro frecce. Mostra finalmente Virgilio assai spesso il rame come la materia dell'armi:

Æratæque micant peltæ, micat æreus ensis (1).

E altrove:

. . . . . . *Fluit æs rivis auríque metallum,*
Vulnificusque chalybs vasta fornace liquescit (2).

La Scrittura non è men chiara ed espressa dei citati scrittori. Essa parla di scudi, d'elmi, d'archi (3), di catene (4), di ruote e d'assi (5), di spranghe di porte (6), e fin anche di calzamenti di rame (7). Se ella avesse voluto dinotare il ferro, o l'acciaio in tutti i sopraddetti luoghi, perchè adoperare la parola *rame*, avendo termini proprii per significare il ferro? Se non si trovassero questi termini che in poetici componimenti, potrebbe credersi che per una figura di discorso o per licenza poetica avessero gli scrittori posto un metallo per un altro, e il rame per metallo in generale, se però possono supporsi tali licenze nelle divine Scritture; ma che anche nei libri storici, in una narrazione semplice e senza figure, siasi presa dagli autori sacri simile libertà, questo non potrà persuadersi ad alcuno. Convien dunque pigliare secondo la lettera le espressioni della Scrittura che ci descrivono armi di rame.

Scendiamo ora ad ogni specie d'armi in particolare. La spada. La spada è la più rimarcabile. Gli Ebrei portavanla sulla coscia: *Accingere gladio tuo super femur tuum* (8). Il letto di Salomone era guardato da sessanta de' più valorosi d'Israele, tenendo tutti la spada sulla coscia (9). E parlando Mosè ai Leviti, dopo l'adorazione del vitello d'oro: « *Ognuno*, dice, *si ponga la spada al suo » fianco*: andate innanzi e indietro da una porta all'al» tra pel mezzo degli alloggiamenti, e ognuno uccida il » fratello e l'amico e il vicino suo (10) ». Noi congettu-

(1) *Æneid.* VII. — (2) *Id.* VIII. — (3) 3 *Reg.* VII. 30. — (4) 1 *Reg.* XVII. 5. 6; 3 *Reg.* XIV. 27; *Job* XX. 24; *Psal.* XVII. 35. — (5) *Dan.* IV. 12. — (6) 3 *Reg.* IV. 13; VII. 30. — (7) *Deut.* XXXIII. 25; 1 *Reg.* XVII. 6. — (8) *Psal.* XLIV. 4. — (9) *Cant.* III. 8. — (10) *Ex.* XXXII. 27.

riamo che la portassero ordinariamente dalla parte sinistra, venendo notato di Aod che, essendo ambidestro, prese sotto i suoi abiti un pugnale *dal lato destro* (1) per tirarlo poi fuori colla sinistra. Oltre la spada gli antichi Greci portavano ancora alla cintola un coltello, o una daga in una guaina, o in un astuccio (2). Omero rappresenta Agamennone che mette mano ad un coltello che stava sempre pendente presso alla sua spada (3). Può presumersi che gli Ebrei avessero il medesimo costume; la parola תער, che si prende pel fodero della spada, significa pure un rasoio, o un coltello, di modo che ciò che si traduce *trar la spada dal fodero, e metter la spada nel fodero* (4), potrebbe ancora significare *trar la spada di presso al coltello, o metter la spada presso il coltello;* il che forse proviene dal metter che si faceva la spada vicino al coltello, e chi sa se non anche nel medesimo fodero, secondo che praticavano gli antichi Galli (5), che tenevano il lor coltello o la daga nel fodero stesso della spada, ma in un astuccio suo proprio. I soldati arabi portano anche oggidì una sciabola al fianco, e una daga, o *cangiar*, o baionetta, alla cintola (6). Quest' era parimente il costume dei soldati romani e dei Persiani (7).

Balteo o cintura da spada.

La cintura militare da cui pendeva la spada, e sopra la quale ponevasi il coltello, non iscendeva dalle spalle, come quella degli antichi Greci, ma posava semplicemente sopra le reni (8). Ordinò Neemia a tutti quei che travagliavano alle muraglie di Gerosolima di tenere la spada al fianco, ovvero, secondo la lettera, alle reni: *Gladio accinctus renes* (9). Il balteo era comunemente prezioso, e regalavasi talvolta per ricompensa ai più valorosi soldati. Gionata donò a Davide il suo pendaglio (10); Gioab disse a colui che aveva veduto Assalonne appeso ad un

(1) *Judic.* III. 16: « *Accinctus est subter sagum in dextro femore* ». — (2) *Casaub. in Athen. l.* IV, *c.* 13. — (3) *Homer., Iliad.* Γ:

Ἀτρείδης δὲ ἐρυσσάμενος χείρεσσι μάχαιραν,
Ἣ οἱ πὰρ ξίφεος μέγα κουλεὸν αἰὲν ἄωρτο.

— (4) 1 *Reg.* XVII. 51: « *Tulit gladium ejus, et eduxit eum de vagina sua* (Hebr.: *a cultro suo*) ». — (5) *Possid. apud Casaub. loc. cit.* — (6) Roger, *Terre Sainte*, lib. II, c. 2, p. 239, e gli altri viaggiatori. — (7) *Vide Lips., de Milit. Rom. l.* III, *dialog.* 3; *et Analect. cap.* 3. — (8) *Isai.* XI. 5; *Ezech.* XXIII. 15. — (9) 2 *Esdr.* IV. 18. — (10) 1 *Reg.* XVIII. 4.

albero: « Perchè non lo hai tu conficcato in terra, e *io* » *ti avrei dato* dieci sicli di argento e *una bandolie-* » *ra?* (1) » Giob, esaltando la grandezza e la possanza di Dio, dice ch' ei toglie il balteo ai re, dando loro una cintura di corda (2).

La lancia, la picca, il dardo o giavellotto erano altresì armi ordinarie degli Ebrei. Era la lancia un legno armato di ferro, o di rame, d' una grossezza e d' un peso proporzionati alle forze di colui che servivasene. Quella di Golia era armata di ferro, e pesava seicento sicli (3). Quella d' un altro gigante, nomato Jesbibenob, era armata di rame, e pesava solamente trecento sicli (4). Portava Saule ordinariamente una lancia, ovvero un' asta, o uno scettro, come gli eroi dell' antichità, e tentò più d' una volta, nel trasporto della sua mania, di trafiggerne Davide (5). Scagliavasi il dardo e la lancia contro il nemico, e sovente prendevasene più d' una per mano: Gioab ne pigliò tre per trafiggere Assalonne appeso pe' capelli alla quercia (6). Il *kidon* innalzato da Giosuè come un segnale nella giornata di Hai, e che la Volgata e molti buoni interpreti presero per uno scudo, i Settanta ed Aquila l' hanno preso per quella specie di dardo tutto di ferro chiamato *gæsus* (7); il caldeo l' intende d' una lancia. L' autore dell' Ecclesiastico, ricordando quest' azione di Giosuè, spiega questa parola col termine *rhomphæa* (8), che si prende parimente per un dardo. Egli dice che Golia portava un *kidon* di rame fra le due spalle (9); e più sotto si vede che questo *kidon* è una cosa affatto distinta dalla sua lancia e dalla spada (10). Giobbe, parlando del Behemoth, dice ch' egli si ride di colui che agita e lancia contro di lui il *kidon* (11); e qui la stessa

Lancia, giavellotto, dardo, picca.

(1) 2 *Reg.* XVIII. 11. — (2) *Job* XII. 18. — (3) 1 *Reg.* XVII. 7. — (4) 2 *Reg.* XXI. 16: « *Cujus ferrum hastæ trecentas uncias appendebat* » (Hebr.: « *Et pondus hastæ ejus, trecenti* (subaudiuntur SICLI) *pondere æris* »). — (5) 1 *Reg.* XVIII. 10. 11; XIX. 10. — (6) 2 *Reg.* XVIII. 14. — (7) *Jos.* VIII. 18: « *Leva clypeum* (Hebr.: *kidon*) *qui in manu tua est* ». Sept.: Ἔκτεινον τὴν χεῖρα σοῦ ἐν τῷ γαισῷ τῷ ἐν τῇ χειρί σοῦ. — (8) *Eccli.* XLVI. 3: « *Quam gloriam adeptus est in tollendo manus suas, et jactando contra civitates rhomphæas* (Gr.: *et extendendo rhomphæam contra civitates* »; καὶ τῷ ἐκκλῖναι (ms. alex.: καὶ ἐν τῷ ἐκτεῖναι) ῥομφαίαν ἐπὶ πόλεις). — (9) 1 *Reg.* XVII. 6: « *Clypeus æreus tegebat humeros ejus* » (Hebr.: « *Kidon æreus inter humeros ejus* »). — (10) *Ibid.* ℣. 45: « *Tu venis ad me cum gladio et hasta et clypeo* (Hebr.: *et* כידון) ». — (11) *Job* XLI. 20: « *Deridebit vibrantem hastam* (Hebr.: *kidon*) ».

Volgata traduce *hasta*, che significa una picca. Geremia, parlando delle truppe di Nabucco che venir dovevano contro Gerusalemme, e di quelle di Ciro che dovevan muovere contro Babilonia, dice ch' esse prenderanno l' arco e il *kidon* (1), espressione che meglio conviene al dardo che allo scudo, attesochè ordinariamente gli arcieri non portavano scudo.

Costumavansi anticamente dardi impiastrati di pece e d' altre materie combustibili, i quali lanciavansi infiammati. Stazio ne fa menzione nel seguente passo:

Spiculaque, et multa crinitum missile flamma (2);

e Virgilio:

Jamque faces et saxa volant; furor arma ministrat (3).

San Paolo faceva allusione a questi dardi allorchè ei avverte di pigliare lo scudo della fede per ispegnere i dardi infiammati (*tela ignea*) dello spirito maligno (4). Questi dardi si videro ancora in uso, non è gran tempo, negli assedii delle città (5). La Scrittura ci dà motivo di credere che non fossero sconosciuti agli Ebrei. « Dio ha » sua abitazione in Sionne, dice il profeta. Ivi egli ha » distrutte le *scintille dell' arco*, lo scudo, la spada e la » guerra (6) ». E altrove, parlando dei discorsi mendaci della lingua, li paragona alle *freccie* micidiali d' un uomo forte, *congiunte a carboni ardenti* (7). Sovente i profeti chiamano i lampi le *frecce del Signore* (8), come per allusione a que' dardi infiammati.

Arco, freccia, turcasso.

L' arco, le freccе, il turcasso, trovandosi ad ogni passo nei libri santi, segno è che gli Ebrei non avevano armi più ordinarie nè più comuni. Sono esse sì cognite che non ci somministrano veruna considerabile osservazione e particolarmente propria agl' Israeliti. L' arco era per solito di rame (9). Chiamavano un arco malfatto, e

(1) *Jerem.* VI. 23: « *Sagittam* (Hebr.: *Arcum*) *et scutum* (Hebr.: *et kidon*) *arripiet* ». LI. 42: « *Arcum et scutum* (Hebr.: *et kidon*) *apprehendent* ». — (2) *Stat. l.* V. *Vide Lips.*, *Poliorcet. l.* IV, *Dialog.* IV. — (3) *Virg. Æneid.* I. — (4) *Ephes.* VI. 16. — (5) Du Cange, *Notes sur l'Histoire de saint Louis* di Joinville. — (6) *Psal.* LXXV. 4: « *Ibi confregit potentias arcuum* (Hebr.: *scintillas arcus*), *scutum, gladium et bellum* ». — (7) *Ps.* CXIX. 4: « *Sagittæ potentis acutæ, cum carbonibus desolatoriis* ». — (8) *Vide Psal.* XVII. 15; *et Habac.* III. 3. — (9) *Job* XX. 24; *Psal.* XVII. 35.

che non coglieva, un *arco bugiardo*[1] o ingannatore; dicevano *calpestare il suo arco* per tenderlo, attesochè montavasi sulla di lui punta per piegarlo. Si esercitavano fuori delle città a tirar l' arco contro certi bersagli a quest' oggetto disposti[2]. Oggi pure è un esercizio consueto in Oriente: hanno una specie di muro di terra, che procurano di tener umido alquanto acciò la freccia possa entrarvi e rimanervi. Gli Ebrei erano valenti arcieri, essendo il dardo una delle principali loro armi. Davide loda Gionata della sua maestria in tirar l' arco, dicendo che la sua freccia non fallì mai colpo[3].

Fionda.

Era la fionda in uso ed in pregio appo gli Ebrei quanto o anche più che in verun altro luogo del mondo. Noi troviamo nelle loro storie colpi maestri in questo genere, più stupendi di quanti mai se ne leggano nelle storie profane. Ben si sa la gloria che si acquistò Davide, non avendo per anche veduta mai la guerra nè maneggiate armi, allorchè stramazzò con un colpo di fionda il gigante Golia, ch' era il terrore di tutto Israele. Parla la Scrittura della destrezza dei Beniamiti nello scagliare la frombola, e dice[4] ch' erano tanto sicuri del lor colpo, che avrebbero colto un capello; aggiugne ancora che adoperavano egualmente tanto la mano sinistra quanto la destra. Nota altrove la Scrittura[5] che vennero a Davide, mentre dimorava in Sicleg, periti frombolieri che colla fionda scagliavan le pietre da ambe le mani. Adoperavasi la fionda tanto nelle battaglie per combattere da lontano, quanto negli assedii per tenere indietro di sopra le mura gli assediati[6]. Facevano i re nelle loro armerie provvisioni di fionde, come praticavano per le armi d' altra specie[7].

Corde per tirare a sè ed abbattere il nemico.

Non è ben certo se gli Ebrei avessero una specie d' arma offensiva che osservasi presso gli antichi. Dice Erodoto[8] che i popoli chiamati *Sagarci* non avevano armi di ferro nè di rame, ma certe corde disposte in lacci, o nodi corsoi, che gittati al collo degli uomini, o de' cavalli, tiravanli verso di loro, e gli uccidevano. Al-

(1) *Jerem.* IX. 3. — (2) 1 *Reg.* XX. 20; *et Jerem.*, *Thren.* III. 12. — (3) 2 *Reg.* I. 22: « *Sagitta* (Hebr.: *Arcus*) *Jonathæ nunquam rediit* (Hebr.: *avertit se*) *retrorsum* ». — (4) *Judic.* XX. 16. Vedi il comentario del p. Calmet sopra questo luogo. — (5) 1 *Par.* XII. 2. — (6) 4 *Reg.* III. 25. — (7) 2 *Par.* XXVI. 14. — (8) *Herod.* l. VII, c. 85.

tri si servivan di reti, che buttate sopra i loro nemici, entro esse tutti gl' inviluppavano; e non potendo più essi difendersi, li atterravano. I Persiani, i Greci e gli Alani avevano siffatta maniera di combattere; e Pittaco, uno de' sette savii della Grecia, sorprese in questa guisa e vinse il suo nemico(1). La Scrittura ci somministra alcune espressioni che insinnano l' uso medesimo fra gli Ebrei. Parlando Ezechiele(2) di Sedecia dice: « Io stesi » la mia rete sopra di lui, e cadrà ne' miei lacci ». Servesi egli frequentemente della stessa espressione. Ragiona non di rado la Scrittura delle reti che si tendevano agli uomini, dei lacci che per prenderli si nascondevano, e delle fosse che scavavansi per farveli cadere. Tutto questo insinua che allora si faceva la guerra agli uomini a un dipresso come alle bestie, e che s' andava a caccia degli uni come delle altre. « *Le funi* de' peccatori *mi hanno* » *inviluppato* », dice il Salmista(3). E altrove: « *Le funi* » dell' inferno *mi hanno involto*; i lacci della morte sono » caduti sopra di me(4) ». Finalmente: « Il peccatore è » caduto nella fossa che si è scavata(5). Scavarono co- » storo una fossa dinanzi a me, e vi sono caduti(6) ». E Isaia: « Lo spavento, la fossa e la rete stanno per » cadere sopra di voi. Chi fuggirà lo spavento, cadrà » nella fossa, e chi eviterà la fossa, darà nella rete(7) ». Rinfaccia Geremia(8) agli Ebrei d' essersi trovati tra loro degli empii che tesero lacci agli uomini in quella guisa che si tendono agli uccelli, e che tesero reti per cogliervi gli uomini. Vi sono cento espressioni di tal natura; e alcuni eruditi prendono in questo senso ciò che sta scritto di Nembrod(9), ch' *era un possente cacciatore avanti il Signore*, cioè un tiranno e un cacciatore di uomini. Teseo, al riferir di Plutarco, ammazzò uno di que' cacciatori che prendevano gli uomini nei lacci, piegando i rami degli alberi lungo la strada, e nascondendovi l' agguato.

Scudo. Lo scudo è una delle principali armi difensive. Gli Ebrei hanno tre termini differenti per divisarlo; ma è incontrastabile che tali termini non significano tutti as-

(1) *Laert. l.* 1. *Vide Notas in eum loc.* — (2) *Ezech.* XII. 13; XVII. 20; XIX. 8; XXXII. 3. — (3) *Psal.* CXVIII. 61. — (4) *Id.* XVII. 6: « *Dolores* (Hebr.: *Funes*) *inferni circumdederunt me; præoccupaverunt me laquei mortis* ». — (5) *Psal.* VII. 16. — (6) *Id.* LVI. 7. — (7) *Isa.* XXIV. 17. 18. — (8) *Jerem.* V. 26. — (9) *Genes.* X. 9.

solutamente la medesima cosa, passando tra i varii scudi qualche diversità, o nella materia, o nella forma.

Quei che Salomone fece fabbricare e coprire di piastre d'oro, e che consacrò nel tempio, sono denominati *tsinna*, diversi da altri scudi fatti pur fabbricare dal medesimo e coprir d'oro, nominati *maghen*, che è il nome più ordinario dello scudo (1). Par che dica il Salmista che *tsinna* involgeva, o coronava quei che lo portavano (*Ut* SCUTO (צנה) *bonæ voluntatis tuæ* CORONASTI *nos* (2)), quasi come quei larghi scudi paragonati da Omero ad una torre, e ai quali dà ordinariamente l'epiteto, *che copron l'uomo da capo a piè*, e quelli di cui dice Vigilio:

. . . . . *Clypeique sub orbe teguntur* (3).

Parlando Amos (4) agl' Israeliti, dice loro, da parte di Dio, che sono come vittime ingrassate pe' sacrifizii, e che saranno tagliati a quarti, *e portati sopra gli scudi*, e cotti nelle caldaie. Virgilio fa portare da molti uomini il corpo di Pallante sopra il proprio suo scudo:

. . . . . . *Socii, multo gemitu lacrymisque,*
Impositum scuto referunt Pallanta frequentes (5).

Racconta Tito Livio (6) che assegnossi alla seconda classe de' soldati romani questo grande scudo perchè non avevano usbergo, acciò quello servisse loro e di scudo e di corazza, che ad essi mancava: *Ut scutum et clypei et loricæ loco esset, et totum corpus protegeret.*

Il Salmista distingue *tsinna* da un' altra sorta di scudi da lui chiamati *sochera* (7), verisimilmente a cagione della lor figura; giacchè *sachar*, סחר, che n' è la radice, significa, *cingere, circondare.* E Virgilio dà l' epiteto di lunari alle targhe delle Amazzoni:

Ducit Amazonidum lunatis agmina peltis (8).

La materia degli scudi era il legno, o il vinco; il cuoio ed il metallo serviva lor di coperta, o semplice-

(1) 3 *Reg.* x. 16: « *Ducenta* SCUTA (Hebr.: צנה) ». *Ibid.* ỳ. 17: « *Trecentas* PELTAS (Hebr.: מגן) ». — (2) *Psal.* v. 13. Hebr.: « *Ut* tsinna *beneplacito coronabis eum* ». — (3) *Æneid.* II. — (4) *Amos* IV. 2: « *Et levabunt vos in* CONTIS (Hebr.: in צנות) ». — (5) *Æneid.* x. — (6) *Livius lib.* I. — (7) *Psal.* XCI. 5: « *Scuto circumdabit te veritas ejus* (Hebr.: צנה וסחרה, tsinna e sochara) ». — (8) *Æneid.* I.

mente d'orlatura. Isaia [1] parlando ai popoli che dovevano distruggere Babilonia, disse loro: « Alzatevi, *ungete i vostri scudi* »; il che non conviene che a scudi coperti di cuoio. Dice Ezechiele [2] che dopo la sconfitta di God si bruceranno le armi, gli scudi, *maghen et tsinna*, gli archi e le freccè, ec. Salomone fece far degli scudi coperti con lamine d'oro [3], e Roboamo suo figlio ne fece coprire altri di rame [4]. Parla Nahum dello scudo dei prodi dell'armata caldea, che era *dipinto di rosso* [5], ovvero coperto di sangue, o finalmente che sfavillava e appariva tutto fuoco, come quello menzionato da Virgilio:

. . . . . . *Vastos umbo vomit aureus ignes* (6).

Si teneva lo scudo colla mano sinistra nell'atto del combattere, ma marciando portavasi sopra la spalla. Gli Arabi tengono anche presentemente i loro scudi sulla spalla, appesi ad un coreggiuolo [7]. È antichissimo siffatto costume, come vedesi in più luoghi d'Omero. Aggiunge Erodoto che altra fiata chi si serviva dello scudo il portava attaccato a de' coreggiuoli, pendente al collo, e dietro alla spalla manca [8]. Dai Carii, dic' egli, vennero apposti gli anelli agli scudi affine d'imbracciarli. Ci descrive Omero lo scudo di Patroclo portato sulla spalla [9]. I soldati romani denominati *triarii* stavano sotto le loro insegne collo scudo sulla spalla: *Triarii sub vexillis considebant sinistro crure porrecto, scuta innixa humeris* [10], ec. Gli antichi popoli di Lusitania o Portogallo portavanli parimente sopra la spalla, ma pendenti davanti.

Elmo. L'elmo de' soldati ebrei, come della maggior parte degli altri popoli, era di rame. Quelli di Golia [11] e di Saule erano di questo metallo [12]. I soldati d'Antioco Eu-

(1) *Isai.* XXI. 5: « *Arripite clypeum* » (Hebr.: « *Ungite clypeum* »). — (2) *Ezech.* XXXIX. 9: « *Et comburent arma, clypeum et hastas* (Hebr.: *maghen et tsinna*), *arcum et sagittas*, *etc.* ». — (3) 3 *Reg.* X. 16. 17. — (4) *Id.* XIV. 27. — (5) *Nahum* II. 3: « *Clypeus fortium ejus ignitus* (Hebr.: *rubricatus*) ». — (6) *Virgil. Æneid.* X. — (7) Il p. Roger, *Voyage de la Terre-Sainte*, pag. 239. — (8) *Herodot. l.* 1, *c.* 171. — (9) *Homer.*, *Iliad.* Π:

. . . . Αὐτὰρ ἀπ' ὤμων
Ἀσπὶς σὺν τελαμῶνι χαμαὶ πέσε τερμιόεσσα.

— (10) *Livius lib.* VII. — (11) 1 *Reg.* XVII. 5. — (12) *Ibid.* ℣. 38.

patore nei Maccabei ne avevan di simili(1), e Polibio parla degli elmi come se generalmente fossero stati di rame. Potrebbero qui riferirsi molte cose intorno alla forma e alla materia degli elmi antichi, ma non vogliamo dipartirci dal nostro soggetto.

Corazza di metallo.

La corazza ci somministrerà più larga materia, parlandone in molti luoghi la Scrittura. Ve n' erano di differenti qualità: alcune di lino, o pure di lana battuta a foggia di feltro; l' altre di metallo, cioè di ferro o di rame: e queste pure erano tra di loro diverse, in quanto che alcune erano composte di varie squame o piastre accomodate e disposte l' une sopra dell' altre, a un di presso come le scaglie del pesce, ed altre erano propriamente quel che noi chiamiamo giachi; finalmente talune erano formate d' uno o due pezzi di rame o d' acciaio, che abbracciavano il petto e il dorso. Parlaci la Scrittura di tutte codeste sorta d' usberghi. Golia aveva una *corazza di squame*(2), giusta l' espressione dell' originale, cioè composta di più lame di rame e di ferro, che, passando a traverso l' una sopra dell' altra, formavano in tal guisa una specie di tessuto di ferro e di rame(3), che aveva qualche somiglianza colle scaglie del pesce. Vogliono altri che il detto usbergo fosse a guisa dei nostri giachi, che sono fatti di maglie concatenate insieme, ciocchè l' autore dei Maccabei chiama *lorica concatenata*(4), e i Latini chiamavano *lorica squamea* o *squamata*, che è il termine adoperato dall' autore della Volgata nel descrivere la corazza di Golia. Ragiona Virgilio di siffatta qualità di corazze nei termini seguenti:

Nec duplici squama lorica fidelis et auro (5);

e Silio:

Lorica induitur; tortos huic nexilis hamos
Ferro squama rudi permixtoque asperat auro (6).

Ma non vediamo esservi necessità d' abbandonare il senso proprio e letterale de' termini dell' originale, che signifi-

(1) 1 *Mach.* VI. 35. — (2) 1 *Reg.* XVII. 5. שריון קשקשים. — (3) *Vide Heliodor. lib.* IX *Æthiopic.*, *et Ammian. Marcell. l.* XV : « *Laminarum circuli tenues, apti corporis flexibus, ambiebant per omnia membra deducti, ut, quocumque artus necessitas commovisset, vestitus congrueret junctura cohaerenter apta* ». — (4) 1 *Mach.* VI. 35. — (5) *Virg., Æneid.* IX. — (6) *Sil. Ital. lib.* V.

cano una *corazza di squame*. È incontrastabile che gli antichi ne portavan di simil fatta, dicendo espressamente Erodoto (1) che i Persiani portavano corazze di ferro, ornate di piastre simili alle scaglie del pesce. Ed altrove (2) osserva che Masistio, generale dell' esercito persiano, aveva un usbergo d' oro lavorato a foggia di squame di pesce.

Corazza di lino.

Vien fatta menzione nella Scrittura d' un' altra sorta di corazza, che non era di metallo, ma di lino o di lana. Stimasi che quella di che Saule era coperto nella battaglia di Gelboe (3) fosse di questa qualità. L'Amalecita che racconta a Davide la morte del detto principe, gli dice che avevalo veduto inchinato sopra la sua spada, tentando di trafiggersi; ma che non poteva penetrare la sua corazza di lino. Il termine dell' originale è שבץ. Parecchi dotti interpetri lo prendono nel senso ora accennato, e sembra incontrastabile ch' ei dinoti un tessuto o una tela nell' Esodo (4) e nei Salmi (5). Gli Egizii, i Persiani, i Greci ed i Romani portarono tal sorta di corazze. Sembra dir Senofonte ch' ella fosse particolare ai Persiani (6). Aiace e Adrasto in Omero sono soprannomati dalla *corazza di lino* (7). Racconta Plinio che alla guerra di Troia v' erano eroi che combattevano coperti di lino (8). Ottone imperatore romano aveva una corazza di tal fatta. Ificrate generale degli Ateniesi fe' lasciare ai suoi soldati le corazze di ferro, facendone prender loro di lino (9): il che diede alle sue truppe molto di facilità al moto e all' azione, avendo siffatte armature tutta la saldezza del rame e del ferro, senza averne il peso e l' im-

(1) ***Herod.** l.* VII, *c.* 61. Χιτῶνας χειριδωτοὺς ποικίλους.... λεπίδος σιδηρέης ὄψιν ἰχθυοειδέος. — (2) ***Idem** l.* IX, *c.* 22. Θώρηκα χρύσεον λεπιδωτόν. — (3) 2 ***Reg.*** I. 9: « ***Tenent me angustiæ*** » (Hebr. אחזני השבץ « ***Tenet me chlamys stricte intexta*** »). — (4) ***Exod.*** XXVIII. 4: « ***Tunicam et lineam strictam*** » (Hebr.: כתנת תשבץ, « ***Tunicam stricte intextam*** »). Vedi il comentario del p. Calmet sopra questo luogo. — (5) ***Psal.*** XLIV. 14: « ***In fimbriis aureis circumamicta*** » (Hebr.: ממשבצות זהב לבושה, « ***E strictis textis auri vestis ejus*** ») — (6) ***Xenophont.***, *lib.* VI ***Cyroped.***: Ἐπεὶ δὲ ἔμελλε τὸν λινοῦν θώρακα, ὃς ἐπιχώριος ἦν αὐτοῖς, ἐνδύεσθαι. — (7) ***Iliad.*** B. Λινοθώρηκα. — (8) ***Plin. lib.*** XIX, *cap.* 1: « ***Bello trojano thoracibus lineis paucos tamen pugnasse testis est Homerus*** ». — (9) ***Cornelio Nepos** in* IPHICRATE: « ***Idem genus loricarum mutavit, et pro ferreis atque æneis lineas dedit. Quo facto expeditiores milites reddidit; nam, pondere detracto, ut æque corpus tegerent et leves essent curavit.***

paccio. Facevansene di lana e di lino. Niceta ci descrive la maniera con che si fabbricavano quelle di lino[1]: lasciavasi questo lunga pezza ad inzuppare nell' aceto con molto sale, e allorchè era bene imbevuto e macerato, gli artefici lo battevano e disponevano, come i nostri cappellai fanno il feltro e i cappelli. La corazza era otto o dieci volte più grossa delle ordinarie; resisteva al ferro, e, cedendo, lasciava perfettamente libero il movimento del corpo. Quelle di lana si facevano pressochè nello stesso modo[2].

Cosciali o calzari.

Il nome di *cosciali*, o piuttosto di *calzari di rame*, non apparisce nella Scrittura fuorchè nella descrizione dell' armatura di Golia. Gli antichi Greci in Omero[3] portavano calzamenti di bronzo che coprivano loro il piede e la gamba[4]. I termini dell' originale ebraico, che rappresentano la gambiera di Golia[5], par che indichino che coprisse solamente la parte anteriore della gamba: la parola del testo significa *la fronte*, il davanti. Nella colonna Antonina in Roma miransi alcuni soldati in rilievo che hanno solamente una fascia di metallo, ben larga, nella parte anteriore d' una delle lor gambe. Dice Vegezio che i soldati romani delle prime linee portavano una specie di stivale di ferro nella gamba destra[6]. Stimiamo che ciò sia quel che nei tempi andati chiamavasi *schiniere*.

Arsenali.

Dopo aver descritte le diverse qualità d' armi usate dal popol di Dio, cade in acconcio di parlare delle armerie entro le quali si conservavano. È patente dal detto fin qui che nei principii della repubblica ebrea non eravi per custodir l' armi luogo alcuno comune, provvedendosene ciascuno come poteva; e nel principio del regno di Saule si vide che appena quel gran principe e Gionata suo figliuolo erano gueriniti dell' armi necessarie. Fu dunque sotto Davide e Salomone che si videro arsenali ben forniti. Davide aveva una grande quantità d' armi, e ave-

(1) *Nicet. in vita Isac. Angeli lib.* I. *Vide Not. Casaub. in Sucton. pag.* 292. — (2) *Vide Just. Lips. De Milit. Rom. lib.* III, *Dialog.* — (3) *Iliad.* H: Χαλκοκνημῖδες Ἀχαιοί. — (4) Veggasi ciò che è detto di questi calzamenti nel comentario del p. Calmet sul Deuteronomio, XXXIII, 25. — (5) I *Reg.* XVII. 6: « *Ocreas æreas in pedibus* (Hebr.: מצחת נחשת על רגליו, « *Frontale æreum super pedibus ejus* ») — (6) *Veget. l.* II, *c.* 20.

vale consecrate al Signore nel suo tabernacolo. Il sommo pontefice Joiada le trasse dal tesoro del tempio per armare il popolo nel giorno della esaltazione al trono del giovine re Joas (1). Era parimente in costume il sospendere alle torri l'armi e gli scudi. La sposa del Cantico (2) parla della torre di Davide, dalla quale pendevano mille scudi. Osserva Ezechiele (3) che i Persiani, i Lidii e i Libii, truppe ausiliarie dei Tirii, sospendevano i loro scudi e gli elmi alle mura di Tiro per ornamento della città. Salomone aveva imposto per tributo ai popoli sottomessi, di somministrargli, tra l'altre cose, delle armi (4). Eravi, nel palazzo nominato il *Bosco del Libano*, una sala dove stavano armi sempre apparecchiate, e in particolare duecento scudi chiamati *tsinna*, e trecento altri chiamati *maghen*, sì gli uni che gli altri coperti d'oro (5). Roboamo perdè quelle armi così magnifiche nella guerra che fecegli Sesac re d'Egitto; ma in cambio delle lamine d'oro ve ne pose altre di rame (6), e oltre a ciò costruì buone armerie in tutte quelle città di Giuda che avea fatto fortificare (7). Ozia è uno dei re di Giuda che acquistarono maggiore stima per le armerie che fecero (8); nè contentossi d'adunarvi solamente armi ordinarie pei soldati, come lance, elmi, scudi, usberghi, spade, archi, frombole, ec.: vi pose altresì varie macchine atte a formare e a sostenere assedii. Il re Ezechia ammassò grandi tesori, fra i quali pose specialmente degli scudi (9). Noi parleremo appresso delle macchine che usavansi negli assedii. Sotto i Maccabei, Gionata e Simone aveano adunato armi bastanti per essere in istato di resistere a tutte le forze della Siria (10).

Grido di guerra e parola d'ordine.

Notasi una specie di grido guerriero in quel che disse Gedeone ai suoi soldati: « Quando mi udrete suonare

(1) 2 *Par.* XXIII. 9. — (2) *Cantic.* IV. 4. — (3) *Ezech.* XXVII. 10: « *Persæ, et Lydii et Libyes, viri bellatores tui, clypeum et galeam suspenderunt in te pro ornatu tuo* ». — (4) 3 *Reg.* X. 25. — (5) *Ibid.* ℣℣. 16 *et* 17: « *Ducenta scuta* (Hebr.: *tsinna*) *trecentas peltas* (Hebr.: *maghen*) ». 2 *Par.* IX. 15: « *Ducentas hastas* (Hebr.: *tsinna*); *trecenta scuta* (Hebr.: *maghen*) ». — (6) 3 *Reg.* XIV. 26. 27: « *Scuta* (Hebr.: מגנים) *aurea* ». 2 *Par.* XII. 9: « *Clypeos* (Hebr.: *Maghinnim*) *aureos* ». — (7) 2 *Par.* XI. 12. — (8) *Id.* XXVI. 14. — (9) *Id.* XXXII. 27: « *Et armorum universi generis* » (Hebr.: « *Et maghinnim* vel *clypeorum* »). — (10) 1 *Mach.* X. 21; XV. 7: « *Et omnia arma quæ fabricata sunt* (Gr.: *quæ fabricasti*) ».

» il corno, voi parimente suonatelo, e gridate: *Al Signore » e a Gedeone!* (1) » ovvero: « *La spada del Signore e di » Gedeone* ». Tutti ben sanno ciò che si narra del motto dell' impresa dei Maccabei. Essi avevano preso, per quanto dicesi, la seguente sentenza dell' Esodo: מי כמכה באלהים יהוה, *Chi è simile a voi tra gli dèi, o Signore* (2)? ed avevan messo nelle loro insegne le prime lettere delle parole di questa sentenza, che formano il nome di *Macabai*, מכבאי, che di poi venne lor sempre appropriato; ma ciò è molto incerto. Noi leggiamo che Giuda Maccabeo, nella battaglia contro Nicanore, aveva dato alle sue truppe per segno o parola d' ordine: « *Il soccorso » di Dio* »; *Dato signo* ADJUTORII DEI (3); e in quella contro Lisia: « *La vittoria di Dio* (4) ».

Gli scrittori ebrei ci descrivono in una maniera molto distinta e diffusa le insegne de' loro antenati sotto Mosè (5); ma la stessa minuta informazione che ce ne porgono e le medesime particolarità che ce ne riferiscono sono appunto ciò che ce le rende più sospette. Ogni tribù aveva la sua insegna, e ogni corpo, composto di tre tribù, aveva inoltre uno stendardo generale e comune a tutte e tre le tribù. Giuda, Issacar e Zabulon portavano nella loro bandiera un leoncello, con queste parole: « *S' alzi il Signore, e i vostri nemici fuggano dal vostro cospetto* ». Ruben, Simeone e Gad avevano nella loro insegna la figura d' un cervo, con questa iscrizione: « *Ascolta, Israele: il Signore tuo Dio è il solo Iddio* ». Ephraim, Manasse e Beniamino inalberavano l' effigie d' un bambino in ricamo, con queste parole: « *La nuvola del Signore stava sopra di loro nel corso del giorno* ». Finalmente Dan, Aser e Nephtali portavano un' aquila, con questa iscrizione: « *Ritorna, Signore, e abita colla tua gloria in mezzo alle soldatesche d' Israele* ».

Insegne militari.

Ma noi troviamo qualche cosa di ben più accertato nel testo della Scrittura. Mosè, dopo la disfatta d' Amalec,

(1) *Judic.* VII. 18: « *Quando personuerit tuba* (Hebr.: *buccina*) *in manu mea, vos quoque per castrorum circuitum clangite et conclamate:* DOMINO ET GEDEONI! ליהוה ולגדעון ». Aut, ut *infra* 20: « *Clamaveruntque:* GLADIUM DOMINI ET GEDEONIS! חרב ליהוה ולגדעון ». — (2) *Exod.* XV. 11. — (3) 2 *Machab.* VIII. 23. — (4) *Id.* XIII. 15. — (5) Veggasi ciò che è detto nel comentario del p. Calmet sopra i Numeri, XI. 2.

alzò un altare, e vi pose questa iscrizione: « *Il Signore è il mio stendardo* [1] ». Lo sposo del Cantico paragona la sua sposa a un esercito co' suoi stendardi [2]; e la sposa assomiglia il suo sposo a quello che porta l' insegna in una numerosa armata [3]. Isaia, nell' annunziare la spedizione di Salmanasar contro il regno d' Israele, dice che il Signore innalzerà il suo stendardo per far venire un popolo lontano [4]. Ei dice altrove che il rampollo di Jesse, cioè il Messia, sarà esposto come uno stendardo al cospetto di tutti i popoli [5]; ed annunziando la liberazione dalla schiavitù, soggiugne che il Signore alzerà lo stendardo nel mezzo delle nazioni per richiamare i fuggiaschi d' Israele, e per raccogliere i dispersi di Giuda [6]. Non si sa distintamente se lo stendardo fosse uno scudo, una picca, un elmo, o un usbergo nella cima d' una lancia, oppure altra cosa, non essendo per anche in uso le insegne, delle quali non sappiamo con esattezza l' origine. Giosuè, andando contro Hai, innalza o uno scudo o un' dardo per dare ai suoi il segnale [7]. Agamennone, volendo congregare i suoi soldati dispersi, prende in mano un velo di porpora, e lo leva in alto per farsi conoscer da tutti [8].

L' arca negli eserciti.

Da Mosè sino al tempo di Salomone e della costruzione del tempio fu assai consueto il portar l' arca dell' alleanza nell' esercito israelitico. Nel deserto essa dimorò sempre in mezzo al campo. Allorchè gli Ebrei vollero, contro l' ordine del Signore, inoltrarsi verso la terra di Chanaan, sta scritto che l' arca del Signore e Mosè non abbandonarono il campo [9]. Menò Giosuè ordinariamente con sè questo pegno prezioso della protezione di Dio. Avendo i Filistei posto in fuga gl' Israeliti nel tempo del sommo pontefice Eli [10], gli anziani del popolo mandarono a chiedere l' arca del Signore. La sua venuta riempì d' allegrezza il campo d' Israele, e abbattè l' animo de' Filistei.

(1) *Exod.* XVII. 15: « *Dominus exaltatio mea* » (Hebr.: « *Dominus signum seu vexillum meum* »). — (2) *Cant.* VI. 3. 9: « *Terribilis ut castrorum acies ordinata* (Hebr.: *ut vexillatæ copiæ*) ». — (3) *Cantic.* V. 10: « *Electus ex millibus* » (Hebr.: « *Vexillatus præ myriade* », seu vexillum gerens inter myriadem. — (4) *Isai.* V. 26. — (5) *Id.* XI. 10. — (6) *Ibid.* ℣. 12. — (7) *Jos.* VIII. 13: « *Leva clypeum* (Hebr.: *kidon*) *qui in manu tua est contra urbem Hai* ». — (8) *Iliad.* Θ. — (9) *Num.* XIV. 44. — (10) I *Reg.* IV. 4. 5.

Ma Iddio permise che l'arca fosse presa e Israele disfatto, in castigo delle scelleraggini dei sacerdoti e del popolo. L'arca del Signore era verisimilmente in Galgala quando Saule v'offerì gli olocausti (1), attesochè questo principe, indi a non molto, disse ad Achia di consultare il Signore in faccia all'arca (2). Davide aveva avuto cura di farla portare all'assedio di Rabbath, dove era l'armata d'Israele, perciocchè Uria diceva: « *L'arca di Dio*, Israele e Giuda, sta *sotto le tende*; ed io me ne andrò a casa mia (3)! » Finalmente Davide essendo astretto a salvarsi dalle mani d'Assalonne, il sacerdote Sadoc gli recò l'arca del Signore; ma Davide fecela riportare a Gerosolima (4). I Pagani portavano nei loro eserciti le loro divinità e ciò che aveano di più sacro, in quella guisa che gli Ebrei vi portavano l'arca, che riguardavano come il trono del Signore. I Filistei vi portavano similmente i loro déi (5), e gl'Israeliti delle dieci tribù i loro vitelli d'oro (6).

Disposizione del campo.

Il campo d'Israele nel deserto era disposto in forma che il Signore, o il suo tabernacolo e l'arca sua, erano situati nel centro di tutte le tribù, tre delle quali stavano all'oriente, tre all'occaso, tre altre a settentrione, e altrettante a mezzogiorno (7). La tribù di Levi era sparsa attorno al tabernacolo. Il medesimo ordine osservossi verisimilmente sempre in tutte le occasioni che si portò l'arca del Signore all'armata. Colloca Omero (8) in mezzo al campo de' Greci gli altari e le statue degli déi, il luogo dove amministravasi la giustizia, e il mercato ove si vendevano i viveri. Dachè l'arca ebbe una dimora più stabile nella terra di Chanaan, non vediamo distintamente qual si fosse la disposizione del campo; ma secondo ogni verisimiglianza la tenda del re e del generale stava nel mezzo, ed occupava il medesimo luogo che il tabernacolo del Signore. Entrato Davide di notte tempo nel campo di Saule, trovò che il principe dormiva con tutto il suo popolo intorno a lui (9). Quest'esempio mostra chiaro che non vi si faceva una guardia molto se-

(1) 1 *Reg.* XIII. 9. — (2) *Id.* XIV. 18. 19. — (3) 2 *Reg.* XI. 11. — (4) *Id.* XV. 24 *et seqq.* — (5) 1 *Par.* XIV. 12. — (6) 2 *Par.* XIII. 8. — (7) *Num.* II. 2 *et seqq.* — (8) *Homer.*, *Iliad.* XI. — (9) 1 *Reg.* XXVI. 5 *et seqq.*

vera, mentr' egli penetrò nel cuor dell' armata e ritirossi senza essere stato scorto da alcuno.

Tende.

Erano ordinariamente le tende di pelli tra gli Ebrei come tra l' altre nazioni. Davide avendo concepito il disegno di edificare un tempio all' Eterno, diceva al profeta Natano: « Non vedi tu ch' io sono alloggiato in una » casa di cedro, quando che l' arca del Signore sta sotto » le pelli (1)? » Infatti il tabernacolo o la tenda dell' alleanza elevata da Mosè nel deserto era esteriormente coperta di pelli. Il salmista assomiglia i cieli ad una magnifica tenda (*Extendens cœlum sicut pellem* (2)), e Isaia dice che il Signore distende i cieli a guisa di finissima tela (3), imperocchè facevansi talvolta le tende di tela, o di drappo di pelo di cammello, ovvero di capra, di colore scuro: di qui è che la Sposa diceva ch' ella era *nera come le tende di quei di Cedar, come le pelli di Salomone* (4). I Cedareni erano popoli dell' Arabia i quali albergavano sotto le tende, siccome i Madianiti di cui parla Abacuc: « Le tende di Cusc sono abbattute, e *le pelli di Madian* atterrate (5) ». Parlando Isaia agl' Israeliti, dice loro: « Dilatate l' apertura delle vostre tende, *distendete le pelli del vostro padiglione,* allungate le vostre corde e conficcate bene i vostri cavicchii (6) ».

Legge del Signore osservata nel tumulto della guerra.

Gli Ebrei non si dispensavano dall' osservanza delle loro leggi tra gli scompigli della guerra. Il sabato vi era puntualmente osservato, e videsi più d' una volta tutto l' esercito d' Israele fermarsi a mezzo del suo cammino, e lasciare sfuggire l' opportunità di mandare ad effetto rilevantissime imprese per non dipartirsi dalla pratica delle sue leggi. Spesse volte i nemici, informati ch' essi non ardivano lavorare nè marciare nè attaccar la battaglia in giorno di sabato, prendevano questo tempo per prevenirli, per riparar le lor breccie, perfezionare i loro lavori, e talvolta ancora per investirli e portarsi all' assalto. Tolomeo figlio di Lago re d' Egitto s' impadronì di Gerusalemme senza trovar resistenza perchè l' assalì in giorno di sabato (7). I Mac-

(1) 2 *Reg.* VII. 2; 1 *Par.* XVII. 1. — (2) *Psal.* CIII. 3. — (3) *Isai.* XL. 22: « *Extendit velut nihilum* (Hebr.: *velut tenuis cortina*) *cœlos* ». — (4) *Cant.* I. 4. — (5) *Habac.* III. 7. — (6) *Isai.* LIV. 2. — (7) *Joseph, Antiqq.* l. XII, c. 1; *et Agatharcid. apud eumd., ibid., et* l. 1 *contra Appion.*

cabei stettero qualche tempo senza aver cuore di far resistenza ai loro nemici in tal giorno, e molti perirono nelle caverne delle montagne per non volerne chiuder l'ingresso (1). Venne poi risoluto di difendersi, ma non già d'attaccare il nemico; e gli Ebrei, fino agli ultimi tempi, osservarono religiosamente questo decreto. Prendevano bensì l'armi per conservar la vita quando venivano assaliti, ma in tal giornata non operavano, nè impedivano al nemico di lavorare contro di loro, come ben videsi nell'assedio di Gerosolima fatto da Pompeo, che impiegava tutto il sabato a mandare avanti i suoi lavori, ad avanzar le sue macchine e i suoi terrapieni, sicurissimo di non esser disturbato dagli assediati (2).

Le stesse leggi tanto gravose delle purificazioni per le ordinarie sozzure erano religiosamente osservate nel campo. Ordina Mosè che chiunque si troverà macchiato per un qualche improvviso e casuale accidente occorsogli dormendo, si assenti dal campo, nè vi ritorni se non dopo essersi immerso nell'acqua e aver lavati i suoi abiti (3). Le donne poi venivano in tutto e per tutto escluse dal campo. Quei ch'eransi trovati in qualche scontro, e che avevano sparso il sangue dell'inimico, erano impuri, come pur quelli che avevan toccato un cadavere; nè rientravano nel campo se non passati sette giorni, e dopo le purificazioni ordinate per chi assistette ai funerali (4). Videsi ciò in pratica dopo la sconfitta dei Madianiti. Qualora poi tutto l'esercito s'era trovato in azione, non cadeva l'osservanza di questo statuto rispetto alla prefata impurità. Comanda inoltre Mosè ad ogni soldato di portar sempre seco, qualora esca fuori del campo per andar nel luogo destinato affine di scaricare il ventre, un cavicchio per iscavare la terra, e riempirne la buca dopo aver soddisfatto alle sue necessità (5).

La maniera antica d'assediare le piazze era diversissima dalla nostra, come pure il modo di fortificarle. Le piazze migliori stavano collocate sopra eminenti colline, e circondate da più recinti di mura salde, grosse, e capaci di resistere ai colpi dell'ariete che adoperavasi per Assedii delle città.

(1) 1 *Mach.* II. 32 *et seqq.; et Jos., Ant. l.* XII, *c.* 8. — (2) *Jos., Ant. l.* XIV, *c.* 8; *et de Bello l.* 1, *c.* V. — (3) *Deut.* XXIII. 10. 11. — (4) *Num.* XXXI. 19. — (5) *Deut.* XXIII. 12. 13.

ismnoverle e per abbatterle, e d'un' altezza che le rendesse, s'era possibile, superiori alle torri ambulatorie e agli argini che si alzavano contro di quelle. Erano tali muraglie fabbricate per obliquo, e facevano diverse sinuosità, affinchè non porgessero il fianco in gran lunghezza, e che i colpi dell'ariete non battessero con tanto comodo e non facessero breccie troppo larghe. Nota espressamente Tacito che le mura di Gerosolima erano di questa fatta: *Claudebant muri per artem obliqui aut introrsus sinuati, ne latera oppugnantium ad ictus patescerent* (1). E Vegezio attesta che tale si era la massima degli antichi in generale: *Ambitum muri directum veteres duci noluerunt, ne ad ictus arietum esset dispositus; sed sinuosis anfractibus, jactis fundamentis, clausere urbes* (2). Vitruvio, tra le regole che dà per ben fortificare una piazza, dice (3) che debbono farsi avanzare le torri fuori del muro, affinchè da quelle si possa tenere indietro il nemico tanto dalla destra quanto dalla sinistra. E quanto alle muraglie, vuole che si dispongano in tal maniera da non potervisi agevolmente accostare, ma che vadano a finire in luoghi dirupati e inaccessibili. Le porte non debbono avere il loro ingresso nè il cammino retto e scoperto; ma bensì debbon essere in qualche forma nascoste e al coperto. Le città non saranno mai di forma quadra nè a più angoli, acciò non sieno troppo esposte ai colpi dell'ariete, ma si chiuderanno con diversi recinti, ad effetto che il nemico da più luoghi venga guardato (4). Ecco le regole che quel valente architetto dà per la fortificazione delle città; e può asserirsi che gli Ebrei, senza avere studiate siffatte regole, le hanno seguite con sufficiente esattezza. La maggior parte dei loro re fecero fortificare un gran numero di città. Salomone (5), Roboamo (6), Asa (7), Giosaphath (8), Osia (9) ed Ezechia (10) sono per ciò rinomati

(1) *Tacit l.* v *Hist.* — (2) *Vegetius l.* IV, *c.* 2. — (3) *Vitruv. l.* I, *c.* 5: « *Turres sunt projiciendæ in exteriorem partem, ut, cum ad murum hostis impetu velit appropinquare, a turribus dextra et sinistra apertis telis vulneretur* ». — (4) *Ibidem*: « *Curandum maxime videtur ut non sit facilis aditus ad oppugnandum murum, sed ita circumdandum ad loca præcipitia; et excogitandum uti portarum itinera non sint directa sed σκαιά. Collocanda autem oppida sunt non quadrata nec procurrentibus angulis, sed circuitionibus, uti hostis ex pluribus locis conspiciatur* ». — (5) 2 *Par.* VIII. 4 *et seqq.* — (6) *Id.* XI. 5 *et seqq.* — (7) *Id.* XIV. 7. — (8) *Id.* XVII. 12. — (9) *Id.* XXVI. 6. — (10) *Id.* XXXII. 29.

nella Scrittura. Eglino vi tenevano le armi, e vi mantenevan presidii; e negli ultimi tempi vi misero quelle macchine che appresso vedremo. Vedesi nelle fortificazioni della sola città di Gerusalemme quasi tutto ciò che si osservò qui sopra delle fortificazioni degli antichi. Ma fa mestieri di ben distinguere i tempi, imperciocchè tutto il già detto non fu sempre in uso, e negli antichi tempi la maniera d'assediare era differentissima da quella seguita in appresso.

Linee di circonvallazione o fòsse intorno alle città che assediavansi.

Fin dal tempo di Mosè il modo d'assediare era a un dipresso lo stesso che venne praticato molti secoli dopo; tutto il divario consisteva che non v'erano ancora le macchine che susseguentemente si videro: « Quando assedierete una città e l'avrete circondata di fortificazioni per distruggerla, non taglierete in alcun modo gli alberi fruttiferi, nè darete il guasto alle vicine campagne col taglio degli alberi, essendo legni, e non uomini capaci di farvi la guerra; potrete però tagliar gli alberi salvatici per farne le fortificazioni (1) ». In quel tempo gli assedianti attorniavano la città di fósse, d'argini, e talvolta di palizzate, o ancora di muraglie e di torri, per impedire che nulla potesse entrarvi, o uscirne. Spesse volte la città, ridotta all'estremo della fame, era costretta ad arrendersi, senza aspettare che venisse forzata rovinandone cogli scavi le mura, o prendendola d'assalto per iscalata, o finalmente che i nemici se ne impadronissero in diversi altri modi che la necessità e l'industria facevano ritrovare. Insegnano i rabbini che i loro antenati non facevano mai fósse nè mura che cingessero dappertutto la città assediata, lasciando sempre un certo spazio libero e aperto per quelli che si fossero voluti salvare; ma la pratica di questa bella regola non apparisce in verun luogo della Scrittura. Nell'assedio di Troia non vi furono siffatte linee di circonvallazione, e fu sempre libero l'adito alla città.

Non vedesi alcun vestigio delle macchine da guerra fino al regno d'Osia.

L'uso delle macchine e l'origin loro sono cose affatto incognite. In tutti gli assedii di cui parlaci la sacra storia, da Giosuè fino al regno d'Osia re di Giuda, non se ne trova vestigio alcuno, osservandosi solamente l'an-

(1) *Deut.* XX. 19-20: « *Instrue machinas* » (Hebr.: « *Ædifica obsidionem* »).

tica pratica di circondar le città con argini e fóssi; vi si trovano ancora la scalata e gli scavi. Giosnè prese Hai per istratagemma (1), avendo poste in agguato delle soldatesche vicino alla città, ov' entrarono dopo che gli abitanti ne furono usciti in folla per incalzare gli Ebrei, che finsero di prender la fuga. Si praticò lo stesso verso la città di Gabaa (2), e forse contro quella di Amalec (3). Molto stimavano gli antichi siffatta maniera di guerreggiare, e scieglievansi i più valorosi dell' esercito per tali imboscate (4). Davide prese Gernsalemme per assalto, promettendo a chi fosse montato il primo sulla muraglia di dargli il comando delle sue milizie. Gioab ottenne il premio (5); e fatto generale, prese con regolato assedio Rabbath (6) capitale degli Ammoniti, e Abela (7) città della tribù di Nephthali. Nel racconto dei detti assedii vien parlato di fósse, di linee di circonvallazione, di scavi; ma non dicesi una parola delle macchine da guerra. Omero, il più antico greco scrittore che ci ragioni degli assedii, descrive uno steccato composto d' una muraglia, con delle torri di tratto in tratto, e d' una fossa palificata; ma non favella delle linee di circonvallazione nè di macchine, benchè avesse sì freqnentemente occasione di parlarne nella descrizione del famoso assedio di Troia. Sardanapalo, celebre re d' Assiria, si sostenne sett' anni in Ninive, perchè, dice Diodoro (8), le macchine atte a prender le città non erano ancora in quel tempo inventate, nè per anche si vedevano baliste proprie a scagliar pietre, nè testuggini per iscavare le mura, nè arieti per demolirle. Salmanasar, d' indi a qualche tempo, stette tre anni all' assedio di Samaria (9). Dicesi che Sammetico dimorasse vent' anni all' assedio di Azoto (10). Sa ognuno quanto durò quello di Troia. Tal dinturnità procedeva senza dubbio principalmente dalla maniera onde si facevan gli assedii e dalla mancanza delle macchine.

Osia inventore di alcune macchine da guerra.

Osia re di Giuda, che regnò dall' anno 810 avanti l' era volgare fino al 758, e che per conseguenza viveva verso

(1) *Josue* VIII. 4 *et seqq.* — (2) *Judic.* XX. 29 *et seqq.* — (3) 1 *Reg.* XV. 5. — (4) *Homer.*, *Iliad.* I *et* XIII. — (5) 2 *Reg.* V. 8; *et* 1 *Par.* XI. 6. — (6) 2 *Reg.* XI *et* XII. — (7) *Id.* XX. 15. — (8) *Diodor.* *l.* II; Πετροβόλοι γάρ, ἢ χελῶναι χωστρίδες, ἢ κριοὶ πρὸς ἀνατροπὴν μεμηχανημένοι, τείχων, οὔπω κατ' ἐκείνους τοὺς καιροὺς ἐξεύρηντο. — (9) 4 *Reg.* XVII. 5. — (10) *Aristeas de* LXX *Interpp.*

il tempo di Sardanapalo, che morì nel 747, dopo aver regnato vent' anni[1], Osia, dico, avea ragunato nelle sue armerie[2] « scudi, lance, elmi, usberghi, archi, fionde per gittare le pietre. *Fece* inoltre in Gerosolima *macchine* d'una particolare invenzione, per istar sulle torri e sugli angoli delle mura, *affine di lanciar dardi e grosse pietre;* e il suo nome divenne celebre nei paesi remoti per essersi reso ammirabile con siffatte maniere di fortificarsi ». Tutte queste espressioni non insinuano forse che questo principe fu inventore di tutte le dette macchine, e che prima di lui non erasi per anche veduto niente di simile?

Uso delle macchine da guerra al tempo dell'assedio di Gerusalemme fatto da Nabucco.

Ma settant' anni appresso, l'uso delle macchine è benissimo espresso nella Scrittura, e praticato dai re caldei. Nabucco assediò Gerusalemme nel 590, e cinque anni dopo la città di Tiro, cioè nel 585; e in questi due assedii si servì degli arieti e delle baliste. Ecco come Ezechiele rappresenta agl' Israeliti il futuro assedio di Gerosolima: « Prendi un mattone », dissegli il Signore, « e » in esso disegna la pianta di Gerosolima. Formane l'as- » sedio, alza le torri contro di lei, mostrane le trincee, » disponi il campo, e colloca intorno a lei gli arieti[3] ». Parla pur anche degli arieti in un altro luogo[4], dove descrive Nabucco che consulta e muove delle bacchette divinatorie, per vedere se debba assediar Gerusalemme, e piantare i suoi arieti per isfondare le porte di quella piazza. Il termine ebreo[5] onde si serve, come pure quelli di che si valgono i Greci, i Latini, i Francesi e gl' Italiani, significano un vero *ariete;* ed è cosa chiara che in questo luogo non può intendersi secondo la lettera. La voce ebrea è כר, *car*, da cui deriva *carcamusa,* che altra fiata significava in francese un ariete. *Carcamusas, arietes*

(1) Il p. Calmet suppone qui coll' Usserio che la rivolta d'Arbace e di Belsis contro Sardanapalo avvenne verso l'anno 747, che è l'epoca del principio dell'era di Nabonassar, che l' Usserio suppone essere lo stesso che Belesis. — (2) 2 *Par.* XXVI. 15: « *Et fecit in Jerusalem diversi generis machinas* (Hebr.: *excogitatas cogitationes artificis*), *quas in turribus collocavit et in angulis murorum* (Hebr.: *ut essent super turres et super angulos*), *ut mitterent sagittas et saxa grandia. Egressumque est nomen ejus procul eo quod auxiliaretur ei Dominus et corroborasset illum* (Hebr.: *eo quod mirifice egerit ut adjuvaretur usque dum invalesceret*) ». — (3) *Ezech.* IV. 1. 2: « *Et ordinabis adversus eam obsidionem, et ædificabis munitiones* (Hebr.: *turres ligneas*), *et comportabis aggerem, et dabis contra eam castra, et pones arietes in gyro* ». — (4) *Ezech.* XXI. 22. — (5) כר, κριός, *aries*, *belier*, ariete.

vulgo resonatos, dice Abbo nella Storia dell' assedio di Parigi.

Macchina da guerra di cui parla Ezechiele in occasione dell'assedio di Tiro fatto da Nabucco.

Ragionando il medesimo Ezechiele dell' assedio di Tiro, che doveva far Nabucco, s' esprime ancora in una maniera che merita non poca attenzione: « Il re di Babilonia er- » gerà torri contro di te, formerà argini intorno a te, » *alzerà contro di te lo scudo,* e pianterà le sue *macchine* » a fronte delle tue muraglie, e colle sue armi demolirà » le tue torri (1) ». È verisimilissimo che questa espressione *alzerà contro di te lo scudo,* significhi far la testuggine, cioè far avanzare i soldati cogli scudi in capo, e stretti insieme a guisa d'un tetto impenetrabile, fin sotto le mura per iscalzarle, o sino alle porte per appiccarvi il fuoco, ovvero per fenderle. Gli scudi così riuniti e serrati a guisa di tegoli, ovvero come squame di pesce, sopra la testa dei soldati, erano tanto saldi quanto un pavimento; e talvolta altri soldati ci stavano sopra a combattere; anzi viene accertato che in alcune occasioni ci sono passati sopra correndo cavalli e carri senza sfondare (2).

Quanto alle *macchine* chiamate in ebreo, nel passo citato, *mehhi-kobalo,* la maggior parte degli interpreti l' intendono delle *baliste* o *catapulte,* di che servivansi gli antichi per lanciar frecce o dardi, oppure per iscagliar grosse pietre. Potrebbesi altresì intendere dell' ariete, ch' era una grande e grossa trave, armata in una delle sue punte con una testa di metallo, e posta in equilibrio per via di funi (3). I soldati la spingevano violentemente contro le muraglie, e con replicati colpi scommuovevano anche le meglio costrutte. Alcune eran portate sulle braccia di quei che le battevano contro le mura, e si aggiravano altre sui carri; e se ne videro di lunghezza d' ottanta, di cento e centoventi piedi. Descrivene una Appiano che venne adoperata nell' assedio di Cartagine, ed era sì grossa che v' abbisognavano seimila uomini per darle la spinta. Dice Plinio (4) che Epeo inventò l' ariete nell' assedio di Troia;

(1) *Ezech.* XXVI. 8. 9: « *Circumdabit te munitionibus* (Hebr. aliter: « *Dabit adversum te turres ligneas*), *et comportabit aggerem in gyro, et elevabit contra te clypeum, et vineas et arietes temperabit in muros tuos* (Hebr.: *mehhi-kobalo* (מחי קבלו) *dabit in muros tuos*), *et turres tuas destruet in armatura sua* (Hebr. alit.: *in cultris suis diruturiis*) ». — (2) *Vide Lips., Polioreet. Dialog.* 5; *et Livium l.* XLIV. — (3) *Vide Jos., de Bello l.* III, *c.* 9. — (4) *Plin. l.* VII, *c.* 56.

ma Vitruvio (1), Tertulliano (2) e altri ne attribuiscono ai Cartaginesi l' onore. La Scrittura non ci dice chi l' abbia inventato, ma ce ne mostra incontrastabilmente l' uso nell' assedio di Gerosolima, e forse in quello di Tiro fatto dal re Nabucco. Finalmente queste *macchine* possono prendersi per graffii o ramponi, che si gittavano nell' alto delle muraglie con delle corde, e per mezzo de' quali si spiccavano i merli, demolivansi le muraglie, e si aggraffiavano i soldati che le difendevano. L' antichità avea di siffatte macchine, nominate *corvi* o *mani di ferro*, che si adoperavano negli assedii nella maniera testè da noi descritta (3). V' è un passo nel libro secondo dei Re il qual pare che alluda a queste macchine. Achitofele dà un consiglio ad Assalonne, ed è d' investir tosto Davide suo padre senza dargli tempo di mettersi all' ordine, e susseguentemente d' assediarlo nella prima piazza ove si fosse ritirato: « Allora, soggiugne, tutto Israele *raccoglierà corde* contro » di quella città, e ne tireranno nel torrente fin l' ultima » pietra (4) ». Omero (5) ci descrive i Troiani che attaccano le fortificazioni dei Greci, che diroccano i merli delle muraglie, e scavano le fondamenta delle torri.

Esempii di eccessiva severità contro il nemico.

Usavano non di rado i vincitori sopra le città prese per assalto le più grandi crudeltà. La vendetta di Dio autorizzava e comandava la medesima severità contro i Chananei, proibendo d' ammettere sentimenti di pietà e di compassione verso di loro: « Rispetto a quelle città delle quali Iddio vuol darvi il possesso, non perdonerete a chicchessia degli abitanti, ma tutti li passerete a fil di spada (6) ». Eseguì rigorosamente Giosuè questa sentenza verso la città di Gerico (7), rovinandola dai fondamenti, dando morte a tutti i suoi abitanti, e profferendo maledizioni contro quei che l' avessero rifabbricata. Abimelec portò la sua vendetta contro la città di Sichem fino a saccheggiarla, a demolirla, e a seminare sopra le sue rovine del sale (8). Gl' Israeliti secondarono sovente il loro risenti-

(1) *Vitruv.*, *l.* x, *c.* 19. — (2) *Tertull. de Pallio.* — (3) *Diodor. l.* xvii: Τοῖς δὲ κόραξι καὶ ταῖς σιδηραῖς χέρσιν ἀνήρπαζον τοὺς τοῖς θωρακίοις ἐφεστῶτας. — (4) 2 *Reg.* xvii. 13: « *Circumdabit* (*Hebr.*: *Tollet*) *omnis Israel civitati illi funes*, *etc.* ». — (5) *Homer.*, *Iliad.* M:

Κρόσσας μὲν πύργων ἔρυον, καὶ ἔρειπον ἐπάλξεις,
Στήλας τε προβλῆτας ἐμόχλεον, *etc.*

— (6) *Deut.* xx. 16. 17. — (7) *Josue* vi. 21 *et seqq.* — (8) *Judic.* ix. 45.

mento e la loro passione nella vendetta che presero contro i loro proprii fratelli, facendo la guerra nella Palestina; ma nulla più di questo opponevasi alle lor leggi e agli ordini del Signore: quella stessa legge che comandava loro la severità contro i Chananei, ingiungeva ad essi la clemenza verso gli altri popoli(1).

Se talvolta comandò Iddio o permise e autorizzò azioni crudeli, fecelo con riflessi di giustizia a lui ben noti: per esempio, quando Davide fece perire la metà dei Moabiti da lui soggiogati(2), e quando fece schiacciare gli Ammoniti sotto certe treggie di che servivansi anticamente per battere il grano(3). La Scrittura non approva in verun luogo quest' azione, ma siccom' ella neppur la condanna, siamo obbligati a dire che probabilmente Iddio avevalo in tal guisa permesso o comandato a Davide per bocca dei suoi profeti. — Giosafat re di Giuda e Joram re d' Israele fecero una fierissima guerra ai Moabiti(4), che s' erano ribellati contro di Giuda: presero e saccheggiarono tutte le città forti, disertando altresì le campagne, atterrando gli alberi fruttiferi, turando le fonti, avvoltolando sassi sopra tutti i migliori terreni; e tutto intero fu tagliato a pezzi il loro esercito. Salvossi il re con quei pochi de' suoi che gli rimasero nella sua capitale; e siccome si stava in procinto di costringerla a rendersi, quel disgraziato principe, preso il proprio figlio, lo sacrificò sugli occhi degli inimici che l' assediavano; la qual cosa fece sì viva impressione nell' animo degli Ebrei, che abbandonarono l' impresa. Sembra questa guerra inumana e crudele; ma la Scrittura ci fa sapere che tale era stato il comando del Signore per bocca del suo profeta. — Gedeone schiacciò sotto le spine i principali abitatori della città di Socot, che gli avevan negato le vettovaglie(5); e Amasia re di Giuda fece precipitare giù da una balza diecimila Idumei che aveva presi(6). Nulla ci obbliga a giustificar queste azioni non mai lodate dalla Scrittura, la quale però non le ha nè anche mai condannate; il silenzio della Scrittura deve dunque mettere un freno alla precipitazione dei nostri giudizii. Gedeone fu suscitato da Dio per essere il liberatore d' Israele; come mai potremmo noi condannare

(1) *Deut.* xx. 10 *et seqq.* — (2) 2 *Reg.* viii. 2. — (3) *Id.* xii. 31. — (4) 4 *Reg.* iii. 19... 27. — (5) *Judic.* viii. 16. — (6) 2 *Par.* xxv. 12.

in lui un' azione della quale ignoriamo il principio, e sopra la quale lo Spirito Santo non pronuncia nella Scrittura giudizio alcuno?

Esempii di umanità e di clemenza nella guerra.

Gli esempii d' umanità sono più rari, ma veggonsene tuttavia parecchi nelle guerre degl' Israeliti. La Scrittura rinfaccia loro sovente la falsa clemenza usata verso dei Chananei, che da Dio avevan ordine d' esterminare, e che mantennero non ostante nel lor paese. Achab re d' Israele, avendo riportato una prodigiosa vittoria sopra Benadad re sirio, ebbe la debolezza di lasciarsi vincere dalle preghiere del principe soggiogato, di donargli la vita, e di fare con lui un trattato (1). Ripreselo severamente Iddio per bocca del suo profeta, facendogli dire: Giacchè hai lasciato andare un uomo degno di morte, pagherà la tua vita la sua, e la vita del tuo popolo quella della sua gente. Essendo stati mandati alcuni soldati sirii affine di prendere Eliseo, il profeta pregò il Signore d' accecarli, e condusseli in tal guisa fino in Samaria senza ch' essi lo riconoscessero (2). Allora il re d' Israele dimandò ad Eliseo: « Mio padre, farò io morire costoro? — Badate bene di non farlo, disse il profeta, imperocchè voi non li avete presi colla vostra spada nè col vostro arco; ma date loro da mangiare e da bere, e rimandateli al loro padrone ». — Gl' Israeliti delle dieci tribù avendo ottenuti grandissimi vantaggi sopra di Achaz re di Giuda, e avendo presi da dugentomila tra donne e ragazzi del lor paese (3), nell' atto che menavano tutta quella moltitudine a Samaria per ridurla in servitù, un profeta nominato Oded si fece ad incontrarli, minacciò loro lo sdegno di Dio, e li obbligò a rimandare indietro tutti gli schiavi, e rimetter loro il bottino. Non solo adempierono il consiglio del profeta, ma provvidero d' abiti e di calzari chi ne abbisognava: si diedero loro abiti e calzamenti, si presentò loro da mangiare e da bere, riposero sopra de' somieri i più deboli, e furono tutti condotti negli Stati di Giuda.

Spartizione del bottino.

Nella distribuzione del bottino preso al nemico, il generale avea sempre una parte considerabile e speciale. Mettevasi da parte per il Signore qualche ricco presente,

(1) 3 *Reg.* XX. 27 *et seqq.* — (2) 4 *Reg.* VI. 18 *et seqq.* — (3) 2 *Par.* XXVIII. 8 *et seqq.*

che nel suo tempio si consacrava; e indi spartivasi ugualmente ai soldati quanto rimaneva, tanto a quelli ch'erano stati all' azione, quanto agli altri rimasti per guardia del bagaglio e del campo. Giuda Maccabeo fece ancor di vantaggio, e mandò agl' infermi, alle vedove e agli orfani parte delle spoglie prese a Nicanore(1). Per ricompensare Giuditta del suo valore e della sua prudenza(2), il popolo le offerì tutti gli averi d' Oloferne, la sua tenda, le sue vesti, il suo oro e l' argento.

Ricompense militari.

I premii militari erano diversi, secondo la qualità dell' azione e l' altre circostanze. Saule promise a chi avesse vinto Golia(3) di donargli grandi ricchezze, di dargli in isposa la sua figliuola, e d' esentare la casa paterna da qualsivoglia tributo che si pagasse in Israele. Riportò Davide la vittoria contra il detto gigante; ma Saule, geloso della sua gloria, effettuò male le sue promesse, obbligandolo, prima di dargli la sua figlia Micol, a recargli cento prepuzii d' altrettanti Filistei che avesse uccisi. Davide, salito sul trono, promise la carica di generale delle sue soldatesche a chi fosse salito il primo sulle mura di Gerosolima, e discacciati avessene i Jebusei(4). Gioab meritò quest' onore. Nella guerra d'Assalonne contro Davide un soldato portò l' avviso a Gioab che Assalonne stava appeso ad un albero: « Se tu l' hai veduto, disse Gioab, perchè non l' hai trafitto? io t' avrei donato dieci sicli d' argento ed un pendaglio(5) (ovvero, secondo l' ebreo, una cintura) ». Jephthe fu eletto giudice e capo degl' Israeliti di là dal Giordano per averli liberati dalla oppressione degli Ammoniti(6). Possono annoverarsi tra i premii militari gl' inni di vittoria che la figlia di Jephthe, le sue compagne e le donne si recavano a cantare innanzi a lui(7), le quali cantavano e ballavano al suon de' tamburi; e similmente i cantici che le turbe femminili d' Israele intuonarono, dicendo: « Saule ne ha uccisi mille, e Davide diecimila(8) ».

Trofei.

La Scrittura non mostra che gli Ebrei avessero in costume d' elevare trofei e monumenti delle loro vittorie. Non se ne trova che un solo esempio, ed è quello di

(1) 2 *Mach.* VIII. 28. — (2) *Judith.* XV. 14. — (3) 1 *Reg.* XVII. 25. — (4) 2 *Reg.* V. 8; *et* 1 *Par.* XI. 6. — (5) 2 *Reg.* XVIII. 11. — (6) *Judic.* XI. 8. 9. 10. — (7) *Judic.* XI. 34. — (8) 1 *Reg.* XVIII. 6. 7.

Saule, che vien tacciato d'essersi fatto fare un arco trionfale sul Carmelo (1); ma il testo ebreo dice semplicemente che *si elevò una mano*, forse una colonna, o un altro monumento. Mosè aveva operato in una maniera molto più religiosa ergendo un altare al Signore dopo la sua vittoria contro Amalec, con questa iscrizione: IL SIGNORE È IL MIO STENDARDO (2). Coi medesimi sentimenti dedicò Davide nel tabernacolo del Signore la spada di Golia e il rimanente delle sue armi (3), e susseguentemente ripose nei tesori del Signore (4) tante ricchissime spoglie ed armi magnifiche, come avanti a lui aveano fatto Samuele e Saule (5), e come da quind' innanzi fecero la maggior parte dei suoi più religiosi successori, rendendo in tal guisa omaggiò dei loro eventi al Dio degli eserciti, e confessando che a lui solo dovevano e la forza loro e le vittorie.

(1) 1 *Reg.* XV. 12: « *Quod venisset Saul in Carmelum, et erexisset sibi fornicem triumphalem* (Hebr.: *et erexisset sibi manum*) ». — (2) *Exod.* XVII. 15: « *Dominus exaltatio mea* » (Hebr.: « *Dominus signum meum* »). — (3) 1 *Reg.* XVII. 54; XXI. 9. — (4) 2 *Par.* XXIII. 9. — (5) 1 *Par.* XXVI. 26 *et seqq.*

DISSERTAZIONE

SULLE

RICCHEZZE DI DAVIDE(*)

Potenza dei re della Giudea dimostrata colle ricchezze immense di Davide.

Quei che si figurano i re della Giudea quai piccoli sovrani d'un popolo povero e oscuro, le cui ricchezze consistessero solamente nei frutti delle lor terre, o nel guadagno del lor bestiame, e la magnificenza de' quali, non troppo per altro splendida e decorosa, comparisse anche assai di rado in pubblico, e sol quando ponevansi alla testa di tutto il lor popolo per far la guerra; in somma come re di Stati ristrettissimi, e incapaci di supplire al dispendio e all' adempimento di que' vasti progetti che un gran monarca può concepire e mandare ad effetto: coloro, dico, che se gl' idearono così, troveranno qui di che disingannarsi. Le immense ricchezze adunate da Davide per essere impiegate nella costruzione del tempio, sono per avventura ciò che di più stupendo raccontino in questo argomento le storie antiche e moderne; e i nostri interpreti più versati nella Scrittura, quei che hanno maggiormente sviscerata la materia dei pesi, delle misure e delle monete degli antichi, non possono abbastanza dimostrare su questo punto la lor maraviglia (1). E la cosa è paruta tanto incredibile a non pochi di loro, che inventarono ragioni ingegnose per scemare la quantità delle dette ricchezze, a fine di renderla più credibile.

Pretesero alcuni esservi della esagerazione nelle espressioni della Scrittura. Ma come ve ne sarà mentre Davide all' incontro diminuisce la sua offerta, e non parla di

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Vide Budæum l. 4 de Asse: « Fidem res illa habitura non videtur hominum quidem sensu, etiamsi auctoritati sacrosanctæ id creditur ».*

quei tesori se non come di un picciol peculio che fatto avea nella sua povertà? *Ecce ego in paupertate mea præparavi impensas*(1). Allorchè si esagera e si usan le iperboli, notasi forse un certo numero, un certo peso determinato e preciso, come si fa nella numerazione delle ricchezze di Davide? — Credettero altri che fosse occorso qualche sbaglio nel numero de' talenti lasciati da questo principe. Ma qual prova se ne adduce? Ove sono i testi, le versioni, gli esemplari, ne' quali apparisca la diversità che possa far nascere nell' originale sospetto d' alterazione? È forse lecito di ricorrere senza una evidente necessità a simili soluzioni? A che si ridurrebbe la integrità del sacro testo se, quando una cosa sembraci straordinaria, bastasse dire: Evvi errore nel numero, o sbaglio nel testo? — Finalmente la maggior parte scemano il valor del talento, e pretendono che quei lasciati da Davide a Salomone fossero molto minori dei gran talenti; ciocchè esamineremo qui appresso.

Idea che ci dà la Scrittura delle ricchezze lasciate da Davide a Salomone per la costruzione del tempio.

La Scrittura(2) c' informa che Davide lasciò a Salomone suo figliuolo, per essere impiegata nella costruzione del tempio, la somma di *centomila talenti d' oro e un milione di talenti d' argento*; e oltre a ciò gli diede *del suo risparmio tremila talenti d' oro e settemila talenti d' argento*(3). I principi della corte di Davide offerirono per lo stesso oggetto *cinquemila talenti d' oro, e diecimila dramme d' oro, e diecimila talenti d' argento*(4).

Il talento d' argento valeva appuntino tremila sicli, come dimostrativamente si prova dall' Esodo(5), in cui sta scritto che gl' Israeliti in numero di seicentotremila e cinquecento cinquanta, avendo offerto ciascuno un mezzo siclo per testa, ne risultò la somma di cento talenti d' argento e di mille settecento settantacinque sicli. Ora il siclo essendo stato valutato 32 soldi, 5 denari e 3/8 di Francia, vale a dire 1 franco e 60 cent.(6) dell' attual

(1) 1 *Par.* XXII. 14. — (2) *Ibid.* — (3) *Id.* XXIX. 4. — (4) *Ibid.* ý. 7: « *Et solidos* (Hebr.: אדרכנים) *decem millia* ». Moltissimi credono che questo vocabolo *adarconim* sia tolto dai Greci, e che è lo stesso che *dragma*. Ved. la *Dissertazione sull' antichità della moneta coniata*, vol. 1.°, pag. 732. — (5) *Exod.* XXXVIII. 25. Hebr.: « *Argentum autem recensitorum congregationis* centum talenta, et mille septingenti et septuaginta quinque sicli *pondere sanctuarii*, *divisim* per capita dimidium sicli *pondere sanctuarii*, *omnibus* transeuntibus *inter recensitos*, *a filio viginti annorum et supra*, sexcentis tribus millibus et quingentis quinquaginta ». — (6) 1 franco 602366.

moneta, il talento d' argento vale adunque 4,807 franchi e quasi 10 centesimi. Il talento d' oro equivale a 68,870 franchi e 37 centesimi. Di modo che i *centomila talenti d' oro* che Davide lasciò a Salomone ammontavano a sei bilioni ottocento ottantasette milioni e trentasettemila trentasette franchi; senza contare i *tremila talenti d' oro* di suo risparmio, che fanno altri duecento sessantasei milioni centoundicimila e centoundici franchi. Lasciò pure in argento *un milion di talenti*, che ascendono alla somma di quattro bilioni ottocentosette milioni novantottomila settecento sessantasei franchi. E oltre a ciò diede del suo rispiarmo *settemila talenti d' argento*, cioè trentatrè milioni seicento quarantanovemila seicento novantun franchi. Ecco ciò che fa la nostra difficoltà. Domandasi se Davide potè radunare tant' oro e argento, e se tanto ve ne abbisognava per la fabbrica da lui disegnata.

La grandezza medesima dell' impresa potrebb' essere sufficiente a giustificare l' immensità delle ricchezze ad essa destinate.

Certa cosa è che Davide avea preparato tutto il necessario per la grand' opera da lui meditata, come in più luoghi dichiara(1), avendone altresì fatto fare varie piante e modelli, che pose nelle mani di Salomone. E siccome egli era penetrato d' un' altissima stima della maestà di quel gran Dio a cui desiderava d' ergere un tempio, così non può dubitarsi che i preparativi da lui fatti per l' esecuzione di sì religioso pensiero non fossero proporzionati a quell' alta idea e alla somma sua venerazione verso l'Altissimo. Egli è pertanto nel riflesso di quel supremo onnipotente Signore ch' ei diceva d' aver preparato codeste cose *nella sua povertà*, come per dimostrare che quanto egli avesse potuto fare non sarebbe mai stato dicevole al merito di quello per cui operava.

È pur anche certo che Salomone sostenne perfettamente e adempì con magnificenza quanto Davide aveva ordinato, oltrepassando ancora nella esecuzione la grandezza e la nobiltà dei disegni che gli erano stati lasciati. L' antichità non ha cosa più ricca nè più maestosa del tempio di Salomone: i più preziosi metalli, i legni e i marmi più rari vi furono messi in opera con profusione; nè si perdonò a spesa per trovare eccellentissimi artefici, e far risaltare il pregio della materia colla beltà della forma e col lavoro dei più valenti maestri.

(1) 1 *Par.* XXII. 5; XXVIII. 14.

Ma con tutto questo i nostri eruditi non possono comprendere come Davide avesse potuto acquistare tante ricchezze, nè Salomone impiegarne una quantità sì prodigiosa. « Essa sopravvanza, dice uno di loro, tutta l' opulenza e tutti i tesori dei più possenti monarchi de' quali a noi favelli la storia; e avrebbe potuto bastare alla costruttura di alcune centinaia di sontuosissimi templi[1] ». Davide non avea ricevuta cosa veruna dai suoi progenitori, e i suoi Stati non erano finalmente di grande ampiezza. Con tutto ciò se gli assegnano mucchi d' oro e d'argento molto maggiori di quelli che possederono giammai i più avidi monarchi de' Persiani, dei Greci e dei Romani. « E per verità, dice Brerevood[2], l' opera che far si voleva non richiedeva tanto incredibil dispendio. Quando anche si fossero fatte d' argento massiccio tutte le muraglie e i pavimenti del tempio; quando si fosse fatto d' oro tutto il palco del tetto dell' edifizio, e che tutti gli ornamenti delle mura di dentro, e i vasi che adoperavansi fossero stati di sì prezioso metallo, ne sarebbe rimasto ben molto, anche dopo il pagamento di tutti gli operai. Ho considerato, segue a dire, con tutta l' attenzione a me possibile le dimensioni del tempio, e ne ho fatto la comparazione colla massa dell' oro e dell' argento che sarebbe abbisognato per eseguire con essi metalli tutta l' opera; e, dopo i miei calcoli e il mio esame, ho trovato che quello che Davide ne lasciò era molto più che a sufficienza per tal uopo. Quindi pare che debba dirsi che il nome di *talento* voglia dire in questo luogo un' altra cosa che non è solito di significare, ovvero che questo talento era diverso da quello che si legge in Mosè e negli altri passi della Scrittura ». Ecco come si esprime Brerevood nel suo libro: Del Paragone delle Antiche Monete colle Moderne.

Ragioni principali sulle quali s' appoggiano alcuni dotti per dimostrare che le ricchezze lasciate da Davide, a Salomone non erano così grandi come si crede.

Mariana è anche più esplicito del prefato scrittore, sostenendo esser follia voler che i talenti qui menzionati sieno gli stessi che quei di Mosè: *Furor, profecto furor, Davidis talenta mosaicis æquare*[3]. Riduce egli le

(1) *Joan. Cleric.*: « ... *Immanem summam, quæ omnium totius Asiæ regum divitias multum superat, suffecissetque in aliquot centena splendidissima templa ædificanda* ». — (2) *Brerevood. de Ponderibus* c. 7. — (3) *Mariana, Tract. de Ponderib.*

somme qui descritte a mille dugento settantacinque milioni in oro, e forse anche altrettanti in argento, il che fa in tutto la somma di duemila cinquecento cinquanta milioni.

Giuseppe[1] conosceva benissimo la difficoltà che sarebbesi avuta a credere ad un ammasso sì prodigioso di metallo; onde si contentò di dire che Davide lasciò molto oro e centomila talenti d' argento. Eupolemo[2] ridusse in sicli i talenti impiegati nell' edifizio del tempio, per modo che, in vece di centomila talenti d' oro e d' un milione di talenti d' argento, non si dovrebbe contare che un egual numero di sicli d' oro e d' argento; e, secondo alcuni interpreti, non richiedevansene di vantaggio per la fabbricazione del tempio.

Vollero altri valutare il peso del santuario del quale vien parlato in Mosè il doppio del peso comune, di cui pretendono che qui si tratti; e insegnarono che il talento d' oro non era del medesimo peso di quello d' argento, siccome il siclo d' oro era solamente la metà del siclo d' argento. Giacomo Capello ha distinto il talento *statmico*, che è quello di Mosè, dal talento ch' ei nomina *numismatico*, più leggiero e di minor prezzo. Stanislao Grserfio[3], nel suo Trattato della diversità del Siclo e del Talento degli Ebrei, non contentandosi di due specie di talenti, vale a dire del *talento comune* e del *numismatico*, che secondo lui è la sesta parte del primo e la duodecima di quello del santuario, ne ammette ancora di molte altre sorta, come il *pubblico*, il *particolare*, il *reale*. Aggiugne che la decima, la duodecima, la centesima e la millesima parte del talento ebbero il nome medesimo di talento, cosicchè egli apre un campo spazioso alle congetture di coloro che vorranno determinare secondo il loro capriccio il valor del talento.

Tutti accordano che il nome di *talento* non indicò mai un valore uniforme presso i varii popoli che l' usarono. Il talento egizio era, per quanto dicesi, di ottanta libbre di peso[4], il romano di settanta, il siciliano di sei dramme, il tusciano di centoventi libbre, il siriaco di

(1) *Jos.*, *Ant. l.* VII, c. 11: Χρυσόν τε πολὺν παρεσκευάσαμεν, καὶ ἀργύριον ταλάντων μυριάδας δέκα. — (2) *Eupolem. apud Euseb.*, *Præp. l.* IX, c. 34. — (3) *Grserpfius de Diversit. sicl.* — (4) *Vide Plin. lib.* XXXIII, *cap.* 3; *et Budæum de Asse.*

quindici libbre, sette once e quattro dramme, quello di Egina di dieci dramme, l'alessandrino di libbre trentuna e tre once; il talento d'Atene valeva sessanta mine o seicento dramme. Du-Cange nota che il nome di *talento* si pone talvolta per *cento libbre,* altre fiate per cinquanta, e anche per *un marco del valore di venti soldi.* Dice Omero (1) che ai funerali di Patroclo, Achille propose per primo premio una donna e un tripode, per secondo premio una giumenta pregna di un mulo, per terzo una caldaia nuovissima, e per quarto due talenti d'oro: questi due talenti adunque erano di minor valore degli altri premii da lui proposti. Nel medesimo luogo dà per guiderdon della corsa, 1.° una gran tazza d'argento della capacità di sei misure, e di squisito lavoro; 2.° un bue ben grasso; 3.° un mezzo talento d'oro, che per conseguenza valeva meno del bue. Distingue Virgilio (2) due qualità di talenti, il *grande* e il *piccolo*. La voce ebrea ככר (*chicar*) significa una *massa*, o una *piastra d'oro* o *d'argento*. Leggesi nei libri dei Re (3) che Davide si pose in capo la corona del re, o del dio de' Moabiti, che pesava *un talento*. Or come si può mai credere che quel principe portasse in testa il peso di centoventicinque libbre romane? Sembra adunque che possa conchiudersi con Budeo (4) che il talento ebraico non fosse uniforme, non meno che quelli di alcuni altri popoli. Ecco le principali ragioni delle quali si valgono quelli che vogliono dimostrare che le ricchezze lasciate da Davide a Salomone non erano tanto grandi quanto taluno se le immagina.

Ma tutte queste ragioni non hanno impedito che la maggior parte dei nostri comentatori prendesse secondo la lettera e senza limitazione ciò che vien riferito nel sacro testo. Vero è che molti per avventura non vi fecero una molto seria attenzione, e non esaminarono la difficoltà colla medesima diligenza di quelli che hanno fatto

La maggior parte dei comentatori non trovano incredibili queste immense ricchezze Villalpand pretende

(1) *Iliad.* Ψ. — (2) *Æneid.* v:

« . . . *Argenti magnum dat ferre talentum* ».

— (3) 2 *Reg.* XII. 30; *et* 1 *Paral.* XX. 2. — (4) *Budæus*, *lib.* IV *de Ass.*, *fol.* CX, *edit. Ascensian*: « *Talenti significationem non unam fuisse apud Hebræos puto, quomodo et apud alias gentes nonnullas* ». *Vide et Berevood de Ponderib.*, c. 6.

anzi che Salomone abbia dovuto impiegarne assai più.

uno studio particolare intorno ai pesi e alle monete; ma ve ne fu sempre un buon numero che si determinarono con cognizione, e non credettero che la cosa dovesse essere annoverata tra i miracoli, nè richiedesse che l'umano intendimento violentasse i suoi lumi per ubbidire alla fede. Villalpando(1), che al certo non si taccerà d'aver creduto ciò senza calcolo e senz'esame, non solo ammette le somme espresse nella Scrittura, ma pretende altresì che Salomone ne impiegasse di ben maggiori nell'edifizio del tempio, volendo che quel principe ponesse cent'ottomila talenti d'oro(2) e un milione di talenti d'argento(3) semplicemente nelle opere interne del tempio, senza comprendervi quanto fu speso in pagamento agli artefici, pel sostentamento dei medesimi e per le altre spese esteriori: per modo che se si fosse ridotto tutto l'oro prefato in massa, e se ne fosse formato un quadrato cubico, avrebbe prodotto un corpo massiccio che a stento si sarebbe potuto riporre in una camera di dieci cubiti in quadro e alta cinque; e se si fosse ridotto tutto l'argento nella medesima forma, la sua mole avrebbe riempiuto agevolmente tutto il santuario, che avea venti cubiti per ogni parte. Soggiugne il mentovato scrittore che Salomone teneva impiegati nella costruzione del tempio quattrocentoun mila e novecento operai tanto Israeliti quanto Tirii, Sidonii ed Egizii, e che diede a ciascuno di loro, terminata l'opera, oltre i loro salarii ben pagati, una decina di sicli d'oro in dono(4). Oltre a ciò somministrava ogni anno agli artefici tirii seicentoduemila e ottocentocinquanta *cori*(5) di frumento, altrettanti d'orzo, e simili *misure* di vino(6), e altrettanti *sati* d'olio(7). Pagava similmente a proporzione gli artefici sidonii ed egizii, o in denaro, o in generi, somministrando altresì al re di Tiro, pel mantenimento di sua casa, ventimila misure di frumento e altrettante di olio(8). Può vedersi

(1) *Villalpand.*, *tom.* III, *part.* 2, *lib. de Ponderib.*, *de Mensuris.* c. 33. — (2) Che formano, secondo lui, 1,817,654,024 scudi d'oro, moneta romana. — (3) Che ne formano 1,464,480,000. — (4) Ἀποπέμψαι τὸν Σολομῶνα καὶ τοὺς Αἰγυπτίους καὶ τοὺς Φοίνικας ἑκάστους εἰς τὴν ἑαυτῶν, ἑκάστῳ χρυσοῦ σίκλους δόντα δέκα. (Τὸ δὲ τάλαντον εἶναι σίκλον.) I dieci sicli d'oro formano circa 105 lire it. — (5) Il *core* conteneva circa due ectolitri 84 lit. — (6) La *misura*, o il *bato*, conteneva 28 lit. 45 centil. — (7) Il *sato* comprendeva 9 lit. 49 centil. — (8) 3 *Reg.* V. 11; *et* 2 *Par.* II. 10.

Villalpando, il quale dà intorno a ciò una minutissima informazione: giacchè noi, temendo di allontanarci dal nostro argomento, avvertiremo solamente che la Scrittura non dice niente degli artefici egiziani nè dei dieci sicli d'oro dati di soprappiù a tutti gli operai, essendo state tutte queste particolarità tratte da Eupolemo (1).

Il talento degli Ebrei non era piccola somma, nè v'avevano talenti di più sorta.

Il detto finora circa la diversità dei talenti tra le varie nazioni non conclude nulla rispetto al talento ebraico, non essendovi d'altronde prova veruna nella Scrittura e nella storia che gli Ebrei ne abbiano conosciuti di più sorta, massimamente avanti la cattività di Babilonia; e si ha una dimostrazione in Mosè (2) che il talento pesava tremila sicli. L'esempio citato che Davide portava una corona del peso d'un talento, si spiega con dire che quella corona era sostenuta in aria, e sospesa sopra il trono del principe, oppure che valeva un talento per le pietre preziose che potevano adornarla. Tutti gli altri passi in cui vien fatta menzione di talenti ci danno a conoscere ch'erano di considerabilissimo valore. Amasia re di Giuda compra dal re d'Israele un'armata di centomila uomini collo sborso di cento talenti d'argento (3). Se il talento fosse valuto meno di tremila sicli, quanto avrebb'egli dato per ogni soldato? Pagarono gli Ammoniti (4) mille talenti d'argento per trentaduemila carri, e forse per trentaduemila fanti, raccolti nella Mesopotamia, nei paesi di Maaca, di Roob e di Soba. — Amri re d'Israele (5) comperà la montagna su cui fabbricò la città di Samaria colla somma di due talenti d'argento. Sennacherib avendo obbligato Ezechia a contargli trecento talenti d'argento e trenta d'oro (6), quel principe religioso fu costretto, per pagargli tal somma, a dar fondo a' suoi tesori e a tutti quelli della casa del Signore, e parimente a tor via le lamine d'oro che coprivano le porte del tempio. Giezi venne a chiedere un talento d'argento a Naamano come mandato da Eliseo (7); Naamano gliene consegnò due legati in due sacchi, e fecelo accompagnare da due persone affine di portarli. Se il peso e la somma non avessero oltrepassato ciò che può portare un uomo, Giezi,

(1) *Eupolem. apud Euseb. de Præpar. lib.* IX. — (2) *Exod.* XXXVIII. 25, *ut citatur supra.* — (3) 2 *Par.* XXV. 6. — (4) 2 *Reg.* X. 6; 1 *Par.* XIX. 6. 7. — (5) 3 *Reg.* XVI. 24. — (6) 4 *Reg.* XVIII. 14 *et seqq.* — (7) *Id.* V. 22. 23.

a cui grandemente premeva di fare in modo che la cosa non giugnesse a notizia d'Eliseo, avrebbeli senza dubbio portati da sè. Quando Necao re d'Egitto si fu impadronito della Giudea, impose a quello Stato un tributo di cento talenti d'argento e di un talento d'oro (1): per mettere insieme questa somma Gioachimo fu costretto a imporre una gravezza straordinaria sopra il suo popolo, affinchè ognuno vi contribuisse giusta la sua possibilità. La Scrittura avrebb'ella fatto questa osservazione, e il re sarebbe egli stato forzato d'aggravare i suoi sudditi per simil somma, se il talento fosse valuto assai meno di quello che dice Mosè? Manahem re d'Israele pagava ogni anno a Phul re degli Assirii la somma di mille talenti d'argento (2); ma per soddisfare a simil tributo era costretto a imporre cinquanta sicli d'argento per testa ai più benestanti degl'Israeliti, e agli altri secondo le loro forze. Il talento degli Ebrei non era adunque una così piccola somma come se l'immaginarono gli autori che noi confutiamo; nè tampoco ve n'erano di più sorta, mentre noi non vi scorgiamo mai differenza veruna, essendo sempre d'un altissimo prezzo.

Se la somma lasciata da Davide è straordinaria, la spesa fatta da Salomone n'è proporzionata.

Ma, dicesi, il gran numero di talenti lasciati da Davide a Salomone compongono una somma esorbitante, e molto maggiore di quella che abbisognava per la costruzione del tempio. È vero che la somma è straordinaria, ma ne fu proporzionata la spesa. Se tutto l'oro e l'argento non venne impiegato, come lo vuole Villalpando, se non in far gli ornamenti interiori del tempio e i vasi sacri, chiaro sarebbe non esserne stato lasciato da Davide il bisognevole. Ma facciamo buono a Berevood che sì gran quantità d'oro e d'argento fosse stata a sufficenza per formare un tempio massiccio della medesima vastità che quello di Salomone, sarebbe pure abbisognato prendere da quell'istessa quantità di metallo il salario d'un numero infinito di operai che vi lavorarono per sette anni continui. Quante spese in vetture, in legnami, in pietre, in marmi, in gemme, e in mille altre cose che non possono prevedersi prima d'aver dato mano a fabbricare? Quando si mettesse la metà di tutta la somma per siffatto dispendio, non sarebbe troppo; e allora il nostro autore si troverà

(1) 4 *Reg.* XXIII. 33. 35. — (2) *Id.* XV. 19.

sbrigato d'una gran parte di quella immensa quantità di metallo che lo inquieta e che gli sembra tanto incredibile.

In qual modo Davide abbia potuto ammassare tante ricchezze.

Dicesi ancora essere impossibile che Davide, il quale non avea ricevuto cosa veruna da' suoi antenati, e il di cui dominio non era molto ampio, abbia potuto adunare tant'oro quanto noi pretendiamo. Ma dee osservarsi che il regno di Davide durò molto, che questo principe fece grandi conquiste, e dilatò non poco il confine de' suoi Stati, avendo per tributarii popoli doviziosissimi. In oltre era buon economo, e traeva utili grandissimi dalle sue mandrie, dai campi, dalle vigne, dagli oliveti, ec. Regnò Davide quarant'anni dopo la morte di Saule, e avanti la di lui morte stava già alla testa di una grossa squadra di brava gente, con cui avea fatto sovente grosse prede colle sue scorrerie nel paese nemico (1). Regnò poscia sei anni in Ebron sopra la tribù di Giuda, e finalmente dominò sopra tutto Israele per trentatrè anni. In tutto questo tempo ei non cessò di mettere insieme denaro, ma principalmente dachè, avendo concepito il disegno di fabbricare un tempio al Signore, gli venne detto da parte di Dio che tant'onore era riserbato a quello de' suoi figli ch' esser doveva suo successore. Egli portò la guerra nella Siria, nella regione de' Filistei, degli Ammoniti, de' Moabiti, degl' Idumei, e dappertutto riportò gloriose vittorie, ritornando sempre carico delle spoglie dei re da lui vinti e privati di lor ricchezze e tesori. Imperciocchè tal era in quel tempo la legge della guerra: il vincitore restava padrone dei tesori del re vinto, e di quanto era nel paese nemico, e degli uomini ancora, soggettandoli ad una specie di servaggio, e conservando loro la vita a certe condizioni onerose e con obbligo di pagargli tributi grossissimi. I paesi da esso conquistati, e a lui tributarii finchè regnò, erano opulentissime provincie, e nella maggior parte di quelle si trovavano miniere di metalli. Tutta l'Arabia pagava tributo a Davide: or chi non sa quanto dicasi delle ricchezze singolarmente dell' Arabia-Felice (2)? Nell' Idumea ci sono note le miniere di *Phinon*, o Phunon (3), celebri presso gli stessi profani anche nei tempi dopo Gesù Cristo. Si può

(1) 1 *Reg.* XXVII. 8. 9. — (2) *Plin. l.* VI, *c.* 28: « *In universum gentes ditissimæ, ut apud quas maxime opes Romanorum Parthorumque subsidant* ». — (3) *Vide Num.* XXXIII. 42.

dire altrettanto delle miniere fenicie, mentovate da Mosè (1), e conosciute anche ai tempi dei nostri martiri, che le hanno santificate coi loro sudori (2). In ultimo la Scrittura manifestamente ci dice che Davide trasse dalla Siria una quantità infinita di metallo quando la prese al re Adarezer (3). Ei parimente soggiogò alcuni popoli di là dall' Eufrate (4), collegati co' Sirii e cogli Ammoniti.

Se a tutto questo, cioè ai tributi ch' ei levava sopra i popoli soggiogati e alle spoglie dei vinti re, s' aggiugne ciò ch' ei cavava dai proprii Stati e dai suoi popoli, e i suoi particolari risparmii, che in que' tempi erano giudicati non solo permessi e legittimi, ma gloriosi ancora ed onorevoli ai principi come agli altri, si lascerà per avventura di riguardare come una cosa impossibile l' aver egli potuto acquistare così prodigiose ricchezze. Se si pongono in paragone i tributi di cui la Scrittura ci dà minuto ragguaglio, con quei che Davide poteva esigere dalle nazioni sommesse al suo imperio, si vedrà facilmente che con questo solo mezzo poteva conseguire tesori grandissimi. Manahem re d' Israele pagava a Phul re assirio mille talenti d' argento (5). Gli Arabi, vale a dire i popoli che abitavano quella parte dell' Arabia posta a mezzogiorno del mar Morto, pagavano a Giosafat settemila e settecento montoni e altrettanti capri (6); gli Ammoniti pagavano a Jonathan re di Giuda cento talenti d' argento, e diecimila misure di frumento e altrettante di orzo (7). Il re d'Assiria impose ad Ezechia trecento talenti d' argento e trenta talenti d' oro di tributo (8). Il re di Moab dava al re d' Israele centomila agnelli e altrettanti montoni colla lor lana (9). Ciò non ostante che cosa sono gli Stati degli Ammoniti, dei Moabiti, di Giuda, d' Israele, presi separatamente, paragonati alla vasta estensione del regno di Davide, perciocchè questo principe possedeva tutta la terra promessa ad Abramo (10), dall' Eufrate fino al Mediterraneo e al Nilo; ed i nemici medesimi degli Ebrei confessavano anche molti secoli dopo (11), che Davide e Salomone erano stati prin-

(1) *Deut.* XXXIII. 25. — (2) *Euseb., Hist. Ecclesiast.* — (3) 2 *Reg.* VIII. 7. 8. — (4) *Id.* X. 16. 19. — (5) 4 *Reg.* XV. 19. — (6) 2 *Par.* XVII. 11. — (7) *Id.* XXVII. 5. — (8) 4 *Reg.* XVIII. 14. — (9) *Id.* III. 4. — (10) *Genes.* XV. 18. — (11) 1 *Esdr.* IV. 20: « *Nam et reges fortissimi fuerunt in Jerusalem, qui et dominati sunt omni regioni quæ trans fluvium est, tributum quoque et vectigal et reditus accipiebant* ».

cipi potentissimi, ed avevano posseduta tutta la terra di qua dall' Eufrate, che comprendeva più regni e provincie. Noi vediamo altresì dal secondo dei Re (1) che i popoli della Mesopotamia erano a lui tributarii, come il confessano i rabbini (2).

La Scrittura (3) ci ha conservato i nomi degli uffiziali di Davide che avevano la soprintendenza di quanto spettava al buon ordine de' suoi averi particolari; ed è agevole il giudicare dal loro numero quanto grandi fossero le rendite che quel principe ne traeva. Egli aveva fattori deputati sopra i mercenarii che travagliavano a coltivare le terre; altri avevano la custodia delle mandre de' buoi, altri quella delle greggie delle capre e delle pecore, e quella dei cammelli e dei somieri. Eranvene parimente il cui uffizio riguardava le vigne, gli oliveti e i ficheti, avendo cura che tutto fosse ben coltivato, che fossero diligentemente raccolti i frutti, come pure il vino e l'olio ben conservati e messi a profitto. Le opere della campagna facevansi ordinariamente dai sudditi, essendo questo uno dei diritti del re di cui parla il profeta Samuele (4). Oltre queste manuali fatiche, tirava il principe la decima de' grani e de' frutti dei suoi sudditi (5). Eupolemo ci attesta che Davide fece altresì allestire delle flotte, e che le inviò a *Urphe* nel mar Rosso, per trarne dell' oro (6). Finalmente questo principe non s' impegnò mai in grandi spese; fu parco e moderato, e ben si sa che la frugalità è una grandissima rendita: *magnum vectigal parsimonia.*

Si può giudicare delle ricchezze di Davide da quelle di Salomone.

Per formarsi un' idea anche più distinta delle entrate di Davide può esaminarsi quali fossero quelle di Salomone, delle quali la Scrittura ci dà alcune particolarità. Salomone non fu più possente nè più economo di Davide; ei non avea fatto niuna nuova conquista, e i suoi Stati non erano maggiori di quei di suo padre: inviava egli ogni tre anni una flotta ad Ophir, donde gli venivano recati quattrocentocinquanta talenti d' oro, legnami, uccelli e animali preziosi (7). Ma nè l' oro, nè i legnami, nè gli

(1) 2 *Reg.* x. 16. 19. — (2) *Rabb. in Siphre*, *fol.* 38; *Maimonid.*, *Hilcoth Terumoth*, c. 1, *halac.* 3. — (3) 1 *Par.* XXVII. 25 *et seqq.* — (4) 1 *Reg.* VIII. 12. — (5) *Ibid.* ℣. 15. — (6) *Eupolem. apud Euseb. Præpar.* l. 9, c. 30: Τὸν Δαυὶδ πλοῖα ναυπήγασθαι ἐν Ἀχάνοις, πόλει τῆς Ἀραβίας, καὶ πέμψαι μεταλλευτὰς εἰς τὴν Οὐρφῆν, νῆσον κειμένην ἐν τῇ Ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ, μέταλλα χρυστικὰ ἐχοῦσαν. — (7) 3 *Reg.* x. 11. 12. 21. 22.

animali, non si davano per nulla: Salomone facevali comperare a denaro, o in baratto d'altre derrate, il che tornava il medesimo. Se ammettiamo il racconto di Eupolemo, Davide faceva altrettanto, avendo parimente le sue flotte che andavano ad Ophir, e a lui riportavano l'oro e un buon profitto, senza spendere in curiosità e in bagattelle. Se poi non vogliamo stare al prefato scrittore, ed a lui s'opponga il silenzio della Scrittura, almeno si confesserà che Davide metteva a guadagno tutte le sue rendite, e ricavava, senza uscire del suo dominio, grossissime somme di quelle cose che Salomone mandava in terre straniere. Se si fosse venduta quella quantità di grano, d'olio e di vino che Salomone dava ai Tirii e agli altri artefici del tempio, qual somma non avrebb'ella prodotta? Davide aveva sul mare Mediterraneo il commercio de' Fenicii, degli Egizii, dei Sirii e dei Filistei, e un traffico grande, comodo e sicuro nei vasti suoi Stati; e sì l'uno che l'altro somministravagli modo di ben vendere i suoi cammelli, i somieri, i buoi, le pecore, i vini, i grani, gli olii e i frutti, tanto quelli che a lui derivavano dai proprii fondi, che quelli che riceveva in tributo dai suoi vassalli.

La Scrittura ci attesta che al tempo di Salomone non facevasi stima veruna dell'argento, tanto era abbondante, (*Argentum in diebus illis pro nihilo reputabatur* (1)), e che tal metallo era sì comune in Gerosolima quanto le pietre. (*Fecitque ut tanta esset abundantia argenti in Jerusalem quanta et lapidum* (2).) Sieno pure esagerate e iperboliche quanto si voglia queste espressioni, bisognerà per lo meno confessare esservi stato in realtà un giusto fondamento di così parlare, e per conseguenza che l'oro e l'argento fossero straordinariamente comuni nella Giudea sotto il governo di quel principe. E questo appunto si è quello che prova averne Davide lasciato una quantità prodigiosa: perocchè come mai colle spese che Salomone faceva in fabbriche, in soldati, in cocchi, in cavalli, in domestici, in giardini, in suppellettili, per la sua tavola, per le mogli, che avea in sì gran numero, e tutte trattate da regine (3), e verso le quali dimostrava tanto af-

(1) 2 *Par.* IX. 20. — (2) 3 *Reg.* X. 27. — (3) *Cantic.* VI. 7. 8: « *Sexaginta sunt reginæ, octoginta concubinæ* ».

fetto, come mai, con tutto questo dispendio, egli, che non aveva maggiori mezzi di Davide per ammassar denaro, poteva avere tesori cotanto immensi, se non gli fossero stati lasciati dal suo genitore? E non ostante tutte queste ricchezze, apparisce dalla Scrittura che Iram re di Tiro aveva imprestato a Salomone centoventi talenti d'oro (1) allorchè si trovava nel più forte dei lavori relativi ai suoi edifizii; e non sappiam noi che dopo la sua morte i popoli si lamentarono d'essere stati da lui aggravati d'imposte (2)?

Ma esaminiamo ancora più attentamente quali fossero le entrate ordinarie di Salomone. Dice la Scrittura che egli avea ogni anno « seicentosessantasei talenti d'oro, senza comprendervi le gabelle (o pedaggi), e i dazii imposti ai mercadanti e ai passeggieri che negoziavano nei suoi Stati; nè finalmente i tributi che pagavano tutti i re dell'Arabia e i governatori delle provincie (3) ». I seicentosessantasei talenti d'oro fanno nella nostra moneta circa quarantacinque milioni ottocento sessantasettemila e seicento sessantasei franchi. Villalpando (4) stima che questa somma fosse solamente il tributo dei popoli sommessi, e vuole che oltre a ciò le dodici tribù dessero ciascun anno mille e quattrocentoquaranta talenti d'oro; la flotta di Ophir, ogni tre anni, ne portasse quattrocentocinquanta, o quattrocentoventi; agginngansi le gabelle, o i dazii d'ingresso e d'uscita, di tutto il regno d'Israele e di altri regni, le miniere d'argento e di rame, i diritti che si prendevano sopra le mercanzie, e oltre a questo, la rendita dell'Arabia e dei governatori delle provincie: il che tutto insieme eccedeva ben molto la somma di sopra accennata. Sicchè può affermarsi che Davide nello spazio di quarant'anni di regno potè agevolmente congregare centomila talenti d'oro e un milione di talenti d'argento, sì perchè egli avea tutti i medesimi mezzi di Salomone per ammassarne, sì perchè spendevane infinitamente di meno. Può aggiugnersi, per confermare quanto si è detto, un passo di Eupole-

(1) 3 *Reg.* IX. 14. — (2) *Id.* XII. 4. — (3) *Id.* X. 14. 15: « *Erat autem pondus auri quod offerebatur Salomoni per annos singulos sexcentorum sexaginta sex talentorum auri, excepto eo quod afferebant viri qui super vectigalia erant, et negotiatores universique scruta vendentes, et omnes reges Arabiæ ducesque terræ* ». *Vide et* 2 *Par.* IX. 13. 14. — (4) *Villalpand.*, *de Templo.*

mo [1], il quale accerta che Salomone impiegò in due colonne di bronzo e nel tempio la somma di quattro milioni e seicentomila talenti d'oro, e pe' chiodi e le altre opere mille e duecentotrentadue talenti d'argento; il che supera di gran lunga ciò che dice la Scrittura del numero dei talenti d'oro lasciati da Davide a Salomone. Ma Villalpando [2] concilia il tutto con dire che Eupolemo, essendo Greco, aveva notizia dei talenti d'argento, ma non già di quelli d'oro, de' quali non vien mai fatta menzione dagli storici di sua nazione: onde intese parlar qui del talento d'argento attico, e ridurre al valore dell'oro quanto era stato impiegato nella fabbrica del tempio. Il talento attico valeva la metà dell'ebraico, e vi volevano dodici talenti d'argento per un talento d'oro: quindi il milione de' talenti ebraici d'argento, ridotto in talenti attici, valeva due milioni di talenti; e i centomila talenti d'oro moltiplicati per dodici onde corrispondere al valore dell'argento, e di poi raddoppiati, per farne i talenti attici, facevano due milioni e quattrocentomila talenti, ciocchè corrisponde benissimo al calcolo d'Eupolemo. Chi si diletta di simil sorta di calcoli, può soddisfarsi vedendo il prefato scrittore.

Esempii di eguale abbondanza d'oro e d'argento.

Per ultimare la presente dissertazione rimane soltanto d'addurre esempii di simiglianti accumulamenti d'oro e d'argento, e anche maggiori; e perchè Davide non avrà egli potuto far ciò che altri fecero, con tutto che non avessero mezzi nè più efficaci nè più facili di questo re d'Israele? Ctesia [3] racconta che Sardanapalo re d'Assiria, essendo assediato nella sua capitale, alzò nel cortile del palazzo reale una gran pira, su cui pose tutti i suoi tesori, cioè centocinquanta letti d'oro e altrettante tavole dello stesso metallo, dieci milioni di talenti d'oro, dieci volte altrettanti d'argento, abiti preziosissimi di porpora d'ogni sorta, acciò non cadessero in mano de' suoi nemici, e affine di morirvi egli stesso divorato dal fuoco

(1) *Eupolem. apud Euseb.*, *Præpar.* l. IX, c. 34: Τὸ δὲ σύμπαν χρυσὸν τὸ εἰς τοὺς δύο στύλους καὶ τὸν ναὸν καταχρησθὲν εἶναι τάλαντα μυριάδων ἓξ εἰς δὲ τοὺς ἥλους καὶ τὴν ἄλλην κατασκευὴν, ἀργυρίου τάλαντα χίλια διακόσια τριακόντα δύο. — (2) *Villalpand.*, tom. 3 *de Ponderib.*, *disput.* 4 l. II, c. 33. — (3) *Ctesiæ fragment.*: Περιέθηκε μὲν χρυσίου μυριάδας χιλίας, ἀργυρίου δὲ μυρίας μυριάδας ταλάντων, καὶ ἱμάτια καὶ πορφύρας καὶ στολὰς παντοδαπάς.

con quanto aveva di più prezioso. Oltre a ciò, egli avea già donato tremila talenti ai suoi figli, che nel principio dell' assedio fece sortire di Ninive. Si esageri pure quanto si vuole l' ampiezza degli Stati di Sardanapalo e dell' impero assiro, si sosterrà sempre che Davide non ebbe guari men di paese, e che quello da lui posseduto era più ben coltivato e molto più popoloso. Accorda Giuseppe (1) che niun principe, non solo fra gli Ebrei, ma neppure tra gli estranei, lasciò mai sì gran tesori quanto Davide; e racconta (2) che si posero con esso lui nel sepolcro grandi ricchezze, le quali furono successivamente levate (3).

Le ricchezze trovate nel nuovo mondo ci rendono credibilissimo quanto la Scrittura ci dice di Davide. Nel Perù (4) le muraglie del tempio erano incrostate di falde d' oro, in cui stavano incastrati smeraldi e turchesi. La statua del sole pel suo composto abbagliava gli occhi di chi la mirava. Vedevansi presso a que' tempii delle fonti, le cui conche e cannoni erano d' oro. Il giardino del tempio di Cusco era tutto d' oro e d' argento, come pure quelli delle case reali del paese. Scorgevasi in essi una gran quantità di piante, d' alberi, di fiori, di rettili, d' uccelli, d' animali d' ogni specie, e tutti dell' uno o dell' altro metallo. In oltre vi si vedevano campi seminati di granelli d' oro con le figure di alcuni legumi; v' erano più verghe d' oro e d' argento ammontate l' una sull' altra in forma di catasta; statue grandi di uomini, di donne e di fanciulli, e sino dei granai colmi di granelli d' oro purissimo. I vasi sacri del tempio erano tutti della stessa materia, non meno che gli strumenti che servivano per l' agricoltura. Tutti i tempii del Perù erano fabbricati come quelli di Cusco; e poco mancava che le reali abitazioni degl' Incas non fossero tanto ricche quanto i tempii. Le pietre erano commesse con oro, argento e piombo insieme mescolati e fusi. Atabalipa re del Perù offerì a Pizarro generale spagnuolo di dargli pel suo riscatto tanti vasi d' oro e d' argento quanti ce ne volevano per riem-

(1) *Jos.*, *Ant.* *l.* VII, *c.* 12: Κατέλιπε δὲ πλοῦτον ὅσον οὐκ ἄλλος βασιλεὺς οὔθ' Ἑβραίων οὔτε ἄλλων ἐθνῶν. — (2) *Ibid.*, *et lib.* XVI *Ant.* *c.* 11, *et l.* I *de Bello* c. 2. — (3) Ved. il comentario del p. Calmet sopra il 3 *Reg.* II. 10. — (4) Ved. Chevreau, *Histoire du Monde*, t. 4, l. VIII, c. 3.

picre la sala dov' egli stava, o, secondo altri, tutto il riquadrato cortile del palazzo di Caxamalca, sino a quell' altezza a cui poteva stendersi la mano. L'offerta venne accettata da Pizarro ed eseguita da Atabalipa. Il generale degli Spagnuoli, non contento delle prefate ricchezze, saccheggiò anche la città di Cusco, donde trasse incomparabilmente più oro e argento che non avevane avuto pel riscatto del re. Attesta Mandeslo che il palazzo del gran Mogol occupa circa quattro leghe di giro, e che al suo tempo il tesoro del re era di mille cinquecento milioni di scudi, avendo, secondo Erberto, dugentocinquanta milioni di scudi d' entrata. L' imperator della China ha, per quanto si dice, centocinquanta milioni d' oro di rendita. Afferma il p. Gruber che alla morte del principe s' incendono con esso lui tutti i suoi tesori, e che alla morte d' uno degli ultimi re si consegnò alle fiamme da quarantamila milioni. Se tutte queste storie son vere, per qual ragione Davide in quarant' anni di regno non avrà potuto mettere insieme centomila talenti d' oro e un milione di talenti d' argento, in Stati cotanto vasti, in un paese così florido e popolato, e dopo tante vittorie e ricche spoglie, con tanti tributi e buona economia?

Noi qui non riportiamo ciò che l'antichità vanta delle dovizie di Mida e di Creso, potendo ben essere che la favola abbia ingrossato l' oggetto ed esagerato i loro tesori; ma Plinio accerta (1) che Ciro, dopo aver soggiogata l'Asia, ne riportò trentaquattromila libbre d' oro, senza contare i vasi d' oro, l' oro lavorato, le foglie d' oro, un platano ed una vite dello stesso metallo. Questa vittoria gli fruttò cinquecentomila talenti d' argento, e la tazza di Semiramide, che pesava quindici talenti. Il medesimo autore parla delle soffitte o vòlte d' oro, delle travi d' argento, delle colonne e de' pilastri della stessa materia, di Salauce re della Colchide.

Può giudicarsi delle ricchezze dei re persiani da ciò che ne scrive Ateneo (2), dicendo che avevano nel loro palazzo una vite e un platano d' oro d' inestimabil valore, e che riponevasi ogni giorno in una stanza posta a capo

(1) *Plin. l.* XXXV, *c.* 3: « *Cyrus, devicta Asia, pondo (auri)* XXXIV *millia invenerat, præter vasa aurea aurumque factum, et in eo folia ac platanum vitemque. Qua victoria argenti quingenti millia talentorum asportavit, et craterem Semiramidis, cujus pondus* XV *talenta colligebat* ». — (2) *Athen. lib.* XII.

del loro letto, e che perciò chiamavasi *il Capezzale del re*, una somma di cinquemila talenti d'oro, e in un'altra camera a' piedi del medesimo letto tremila talenti d'argento. Questi medesimi principi davano ogni giorno da cena (1) nel loro palazzo a quindicimila persone, spendendosi a tale effetto quattrocento talenti al giorno. Il re Artaserse (2), pregando per la sanità di Atossa sua sposa, promise a Giunone, giurando secondo l'uso del suo paese con toccare la terra, che le avrebbe fatto offerire da' suoi amici e dai suoi satrapi tanti doni d'oro, d'argento, di drappi di porpora e di cavalli, che avrebbero riempiuto tutto lo spazio che trovavasi tra il suo tempio e il palazzo reale; il quale spazio era di undici stadii, vale a dire milletreecento settantacinque passi.

Se taluno volesse concepire in quest' argomento un' idea anche maggiore, basta che consideri quel che dicono gli autori che parlano delle conquiste d'Alessandro Magno. Trasse questo principe dalla città di Damasco duemila e seicento talenti d'argento in moneta, il peso di cinquecento talenti d'argento in pani, e settemila cavalli o muli carichi (3). Dice Arriano (4) che Alessandro essendo giunto a Susa vi trovò mille e cinquecento talenti d'argento in contanti. Quinto Curzio v' aggiugne un' egual somma di talenti d'argento non monetato; ma Diodoro vi mette più di quarantamila talenti d'argento non battuto, e novemila talenti d'oro in dariche. Scrive Plutarco quarantamila talenti in argento, e il valore di cinquemila talenti di porpora.

Si trovarono a Persepoli centoventimila talenti, al riferire di Diodoro e di Quinto Curzio (5). Dice Strabone (6) che si raccolsero nella Persia e in Susa quarantamila talenti, ovvero, secondo altri, cinquantamila. Evvi ancor chi sostiene che l'argento portato a Ecbatana ascendeva a cent'ottantamila talenti, senza quello ch'era in Babilonia, nè gli ottomila talenti che predarono coloro che uccisero Dario.

Dopo la battaglia d'Arbela vennero presentati ad Alessandro, allo scriver di Arriano, tremila talenti d'argento, o quattromila al dir di Quinto Curzio, i quali erano stati

(1) *Athen. l.* IV, *c.* 10, *et Herodot.*, *lib.* VII, *c.* 117. 118. 119. — (2) *Plut. in Artaxerse:* Ταῖς χερσὶ τῆς γῆς ἀψάμενος, δῶρά τε τῇ θεῷ τοσαῦτα πέμψαι τοὺς σατράπας καὶ φίλους, αὐτοῦ κελεύσαντος, ὥστε τὰ μεταξὺ τοῦ ἱεροῦ καὶ τῶν βασιλείων ἑκκαίδεκα στάδια, χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ πορφύρας καὶ ἵππων ἐμπλησθῆναι. — (3) *Quint. Curt. l.* III. — (4) *Arrian. l.* III. — (5) *Diodor.*, *et Quint. Curt. l.* V, *cap.* 13. — (6) *Strab. lib.* XVI.

trovati nel campo di Dario. Attesta Diodoro (1) che si contarono negli erarii d'Ecbatana centomila talenti d'oro quando Alessandro entrò in quella metropoli. V'erano parimente ricchezze immense in Babilonia, stante che questo principe distribuì, dell'argento che vi trovò, cinque mine (2) ad ogni cavaliere del suo esercito, altrettante ai cavalieri degli squadroni stranieri, e due per testa all'infanteria. Consumò, per quanto dicesi, trenta o trentaquattro giorni a considerare le ricchezze lasciate da Dario in Babilonia, e si raccolsero seimila talenti d'argento a Pasargada. Dario possedeva ancora sette od ottomila talenti, che furono carpiti da coloro che il trucidarono. In oltre trovò ancora Alessandro tredicimila talenti dopo il combattimento, i quali distribuì ai suoi soldati. Il governatore d'Egitto presentò al detto monarca ottocento talenti d'argento e tutti gli arredi di Dario. Tutte le sopraddette somme fanno più di centottantacinquemila talenti d'argento, e centoventinovemila d'oro, senza mettere in conto quello che fu ritrovato in Babilonia e ripartito all'armata.

Nel descrivere il palazzo d'Ecbatana Polibio (3) non ha termini abbastanza magnifici per dimostrarne tutte le bellezze e tutte le ricchezze. Era esso tutto coperto e impiallacciato di cedro o di cipresso; le travi, le soffitte, i palchi, le colonne dei portici e dei peristilii erano tutte coperte di lamine d'oro o d'argento, e tutte le tegole erano dello stesso metallo. La maggior parte delle dette lamine erano state tolte ai tempi d'Alessandro, ma ne rimanevano ancora molte sotto il regno dei suoi successori, e Antioco Epifane ritrovò tuttavia nel tempio della dea Annea, o Anai, delle colonne ricoperte d'oro, e tegole d'argento, alcuni quadrelli d'oro, e un maggior numero d'argento, dei quali furono battute monete per quattromila talenti.

I talenti menzionati dai detti scrittori erano i talenti attici, che valgono 2370 franchi. Tutti questi esempii, non che il riflesso dell'estensione degli Stati di Davide, e degli altri mezzi ch'egli aveva per ammassar oro ed argento, debbono, a quel che pare, togliere la sorpresa cagionata dalle ricchezze immense di quel principe, e porre in salvo il racconto delle sacre Scritture da ogni sospetto d'alterazione o di esagerazione.

(1) *Diodor. lib.* XVII. — (2) La *mina* era del valore di 92 lire ital. e 44 cent. — (3) *Polyb., Hist. lib.* 10.

VALUTAZIONE E CALCOLO

Delle somme che furono date da Davide e dai principi della sua corte per la costruzione del tempio.

Il talento d'oro essendo stimato franchi	**68,870. 37**	**(fr.ni 370370)**
Il talento d'argento . .	**4,807. 09**	**(fr.ni 098766)**
La dramma d'oro . . .	**11. 44**	**(fr.ni 446502)**

si avrà il prodotto seguente:

I.

Somme che Davide aveva radunate per la costruzione del tempio:

		Totali parziali
Centomila talenti d'oro, che importeranno	6,887,037,037 fr.	11,694,135,803 fr.
Un milione di talenti d'argento	4,807,098,766 fr.	

II.

Somme che Davide vi aggiunse de' suoi risparmii:

Tremila talenti d'oro, che importeranno	206,611,111 fr.	240,260,802 fr.
Settemila talenti d'argento . .	33,649,691 fr.	

III.

Somme date dai principi della casa di Davide:

Cinquemila talenti d'oro, che importeranno	344,351,852 fr.	392,537,305 fr.
Diecimila talenti d'argento . .	48,070,988 fr.	
Diecimila dramme d'oro . . .	114,465 fr.	
Totale generale		12,326,933,910 fr.

AVVERTIMENTO.

Siccome Esdra fu uno di quelli che più degli altri contribuirono al buon ordine della repubblica degli Ebrei, ed al ristabilimento del culto del Signore dopo il ritorno dalla cattività di Babilonia, i servigi eminenti che egli allora rendette alla sua nazione, e l'alta rinomanza in cui era salito per la sua scienza nella legge, hanno fatto sì che in appresso gli si attribuissero molte cose importanti e singolari.

1.° *Si è preteso che egli fosse l'autore del canone che ha fissato le antiche Scritture a ventidue libri fra gli Ebrei.*

2.° *Si è affermato che egli aveva non solo riordinate, ma dettate di bel nuovo le divine Scritture dopo le sventure che piombarono sulla nazione ebrea al tempo della cattività di Babilonia.*

3.° *Si è preteso che egli abbia cangiato gli antichi caratteri ebraici per sostituirvi i moderni presi dai Caldei.*

4.° *Si è aggiunto che egli aveva inventato i punti che servono di vocali nell'ebraico, e che era l'autore di quella che si chiama la* Massora *e la* Cabala.

5.° *Finalmente gli si attribuirono i due libri che abbiamo sotto il nome di terzo e quarto libro di Esdra.*

Pubblichiamo di seguito quattro dissertazioni che separatamente trattano dei primi quattro articoli: si tratterà del quinto articolo proposto nella dissertazione che risguarda i due libri apocrifi attribuiti ad Esdra.

PRIMA DISSERTAZIONE

SOPRA ESDRA

NELLA QUALE SI ESAMINA CIÒ CHE SI DEBBA INTENDERE PER CANONE DELLE ANTICHE SCRITTURE, E SE ESDRA ABBIA AVUTO QUALCHE PARTE A QUESTO CANONE;

DELL' AB. DI VENCE

Ciò che si debba intendere per canone delle sacre Scritture.

Sotto il nome di *canone delle divine Scritture* s' intende la raccolta od il catalogo dei libri sacri riconosciuto, determinato ed approvato da un giudizio solenne della Sinagoga se si tratta soltanto dei libri dell'Antico Testamento, o della Chiesa cristiana quando si tratti in generale di tutti i libri che debbon essere ricevuti da tutti i Cristiani. Questa voce *canone* significa in greco una *regola*, una *bilancia*, una *misura* per regolare il peso e l' estensione di qualche cosa: *canon*, *regula*; *canonicus*, *regularis*. Tutto ciò che si appròssima alla regola, e che può servire ad essa, è appellato *canone* o *regola*. È questo il nome che particolarmente si dava alle tavolette che servivano a scrivere, e che erano di legni levigati ed oblunghi; e siccome si aveva per costume di scrivere su queste tavolette cose che dovevan essere proposte alla cognizione di molti, tutto ciò che vi era scritto prendeva il nome di *canone*: da ciò è derivato l' uso dei *canoni matematici*, dei *canoni cronologici*, quali eran quelli di Tolomeo. I decreti dei concilii furono anch' essi appellati *canoni*, tanto perchè erano scritti sopra tavolette, quanto perchè dovevano servire di regola; e questa è la principal ragione. I cataloghi su cui si scrivevano coloro che erano di un corpo o di una società si chiamavano anch'essi *canoni*; da ciò è venuta la consuetudine di appellar col nome di *canonico*, od in latino *canonici*, quelli che sono inscritti per essere immatricolati in una chiesa da cui

traggono alcuni beneficii o retribuzioni. Si chiamava *canone* anche la lista od il catalogo dei santi o dei morti, di cui si doveva far memoria nella chiesa. Il *canone* dei libri sacri è adunque un indice od un catalogo che contiene gli scritti degli autori inspirati, ed è notato sopra tavolette, e proposto a tutta la Chiesa od a tutti i credenti. Si tratta presentemente di sapere se i Giudei hanno avuto un canone somigliante, in cui si abbia avuto cura di notare tutti i libri che dovevan essere riguardati come di un' autorità divina ed infallibile.

Sentenza di Genebrardo sul canone de' Giudei.

Genebrardo, dottore della Facoltà di Parigi, e poscia arcivescovo di Aix, distingue molti canoni compilati pei Giudei dalle assemblee che egli appella *sinodi*. Crede che il primo canone dei libri sacri fosse steso in una adunanza che egli chiama il *quinto sinodo,* e che fu tenuto al tempo di Esdra, il quale ha assistito a questa assemblea. Dice che oltre a ciò si tenne ancora un *sinodo,* da lui chiamato il *sesto,* a cui si trovarono presenti i settantadue interpreti spediti a Tolomeo Filadelfo per interpretare i libri ebraici e tradurli in lingua greca. Fu in questa assemblea che si riconobbero tutti i sacri libri che dovean essere spediti al re Tolomeo, e si aggiunsero al canone del quinto sinodo tutte le opere che eran poscia comparse, cioè il libro di Tobia, quello di Giuditta, l' Ecclesiastico ed il libro della Sapienza: egli crede che questi due ultimi sieno stati composti dopo il quinto sinodo, ma prima del sesto; nel che s' inganna, posciachè questi ultimi libri non furono scritti che dopo il regno di Tolomeo Filadelfo; e per riguardo ai due primi è assai probabile che sieno stati composti prima del tempo di Esdra. Genebrardo ammette finalmente un terzo canone, che dice disteso in un' assemblea che egli chiama il *settimo sinodo,* in cui si approvò la setta de' Farisei, i cui capi erano Schammai ed Hillel, e si condannò la setta de' Sadducei, che avevano per capi Sadoc e Baithos. Egli è d' avviso che si confermasse in questo sinodo ciò che era stato deciso nel precedente intorno all' autorità che si doveva attribuire ai libri di Giuditta, di Tobia, dell' Ecclesiastico e della Sapienza, e che vi si aggiungessero anche i due libri de' Maccabei scritti dopo il sesto sinodo. Sarebbe da desiderarsi che tutto

ciò fosse appoggiato sulla testimonianza di Giuseppe o di Filone, o di alcuni autori gravi ed antichi.

Il Serrario non riconosce che due canoni dei sacri libri compilati pei libri dell'Antico Testamento. Dice egli che il primo e più antico di tutti venne steso in una grande assemblea, e che Esdra vi ebbe molta parte; ed il maggior numero de' critici valenti sono in questo sentimento concordi col Serrario. Ma, oltre questo primo canone pretende che se ne stendesse un altro dappoi, nel quale si inserirono tutti i libri che non erano stati posti nel canone di Esdra. Ma in qual tempo si fece quest' aggiunta, ed ove si tenne un' assemblea solenne per formare questo novello catalogo? Quest' è ciò che non è facile a decidersi. Sentimento del Serrario.

Sembra così evidente che vi fosse tra i Giudei un canone dei libri della Scrittura sacra, che Spinosa, autore del trattato che egli chiama *Teologico-politico,* fu costretto a confessare od a riconoscere che in fatto i Giudei avevano un canone od un catalogo dei libri che fra loro erano riconosciuti canonici; ma pretende che questo canone non fosse compilato se non dopo l' età de' Maccabei; e la ragione di cui si serve per appoggiare questa sentenza così straordinaria (1), è che si trovano nel canone de' Giudei certi libri che pretende non sieno stati composti che dopo il tempo de' Maccabei; e ciò egli assicura intorno alla profezia di Daniele, onde non essere obbligato a riconoscere che noi troviamo nei libri de' Maccabei il compimento delle profezie di Daniele, che egli pretende essere piuttosto una storia che una predizione. Confessione di Spinosa.

Il signor Prideaux dice (2), dietro la maggior parte degli antichi e dei nuovi critici, che Esdra radunò tutti i libri che componevano la raccolta di tutta la sacra Scrittura, che li dispose nell' ordine più conveniente, e che finalmente in quel tempo ne compilò il canone. Aggiungiamo, secondo la osservazione del signor Huet, che questo canone fu approvato dall' autorità del grande Sanhedrin, che egli chiama la *grande Sinagoga*. Oltre questo canone steso da Esdra nella grande assemblea di cui Sentimento del Prideaux.

(1) *Spinosa, Tract. theol. c.* 10. — (2) *Prid., Hist. Jud. tom.* 2, *l.* v.

parlato abbiamo, il signor Prideaux riconosce che se ne fece un altro dappoi; giacchè, secondo lui, il profeta Malachia visse dopo Esdra, e ciò nullameno si trova il suo vaticinio nel canone o nel catalogo de' Giudei. Non so se gli antichi rabbini lascerebbero passare questa proposizione al signor Prideaux, essi i quali pretendono che Esdra e Malachia sieno la stessa persona; e questo è il sentimento di Jonathan autore della parafrasi caldaica. Ma senza aver ricorso a questa opinione, che non ha alcun solido fondamento, si può dire che esaminando bene tutte le circostanze si troverà che Malachia ed Esdra furono contemporanei, secondo la osservazione dei nostri più valenti cronologi: onde questa prova del signor Prideaux non ha molta forza; giacchè se Esdra ha posto nel canone de' Giudei il libro che ha composto, e che noi appelliamo il *primo di Esdra,* perchè non avrebbe egli potuto mettervi anche la profezia di Malachia? Il signor Prideaux si serve di un' altra ragione, che sembra molto più forte, ed è tratta da ciò che leggiamo nel libro di Nehemia, che si chiama il *secondo libro di Esdra,* e che è nel canone de' Giudei. In questo libro (1) si parla di *Jeddoa* come di colui che era sommo pontefice, e di un *Dario* che si crede esser Dario Codomanno re dei Persiani. L' uno e l' altro non vissero che cento anni dopo Esdra; e se è vero che Nehemia sia autore del passo in cui si pretende che sia fatta menzione di Dario Codomanno, saremo obbligati a riconoscere che Nehemia ha vissuto per un lunghissimo spazio di tempo; ciò che ha indotto il p. Petavio (2) a dire, che il passo in cui si parla di *Jeddoa,* o di *Jaddo,* e l' altro in cui è fatta menzione di *Dario,* furono aggiunti al libro di Nehemia. Questa maniera di sciogliere la difficoltà non piace al signor Huet (e mi sembra che abbia ragione); ed egli ama piuttosto di confessare che Nehemia ha potuto vivere 135 anni. Altri pretendono che il *Jeddoa* di cui è fatta menzione nel libro di Nehemia, sia differente da Jaddo di cui parla Giuseppe, e che andò incontro ad Alessandro quando egli si approssimava a Gerusalemme. Per ciò che riguarda il Dario

(1) *Nehem.* XII. 11, 22. — (2) *Pet.*, *l.* VII *de Doctr. Temp.* c. 25.

di cui è fatta menzione nello stesso libro, dicono che non bisogna confonderlo con quello che fu soprannomato *Codomanno*, ultimo re dei Persiani vinto da Alessandro; e pretendono che questo Dario del libro di Nehemia sia lo stesso di quello che fu soprannominato *Noto*, figliuolo di Artaserse Longimano: questo Dario cominciò a regnare l'anno 423 prima dell'era cristiana volgare; e nulla è più naturale della supposizione che Nehemia abbia potuto vivere fino a quel tempo al par di Esdra, che in questa supposizione avrebbe potuto mettere il libro di Nehemia nel canone de' Giudei.

Si pretende ancora di provare con un'altra ragione che il libro di Nehemia contiene alcune cose le quali non sono accadute che dopo la morte di Esdra(1), perchè vi si fa menzione di *Sanaballat oronite*, cioè di Oronaim città di Moab; e si osserva che secondo Giuseppe questo Sanaballat, grande nemico de' Giudei, ha vissuto al tempo di Dario Codomanno e di Alessandro. Ma per trarsi da questa difficoltà si risponde, che Giuseppe si è ingannato, o che bisogna distinguere due Sanaballat, l'uno che viveva sotto il regno di Artaserse Longimano, l'altro del tempo di Dario Codomanno ultimo re dei Persiani; e con ciò si scorge che le ragioni del signor Prideaux non sono così convincenti come si è creduto.

Vediamo l'ultima ragione di cui egli si serve, e che è tratta dal 1.° libro dei Paralipomeni: pretende egli che ciò che è detto alla fine del capo III non ha potuto essere scritto se non molto tempo dopo di Esdra; ed in questo il suo sentimento sembra giusto: giacchè ne' sei ultimi versetti di questo capo si trova una genealogia dei discendenti di Zorobabel, che rinchiude undici generazioni, cioè Hanania, Phaltia, Jeseia, Raphaia, Arnan, Obdia, Sechenia, Semeia, Naaria, Elioenai ed Odnia: ora queste undici generazioni domandano un lungo spazio di tempo, che si fa ammontare a quasi 300 anni; e così Esdra, il quale era contemporaneo di Zorobabel, non ha potuto inserire questa genealogia nei libri dei Paralipomeni, di cui gli antichi e la maggior parte dei critici moderni lo fanno autore; e quando si supponesse

(1) *Nehem.* XIII. 28.

che questa genealogia sia stata aggiunta tutto ad un tratto, bisognerà sempre confessare che v' ha qualche parte della Scrittura inserita nel canone dopo Esdra; donde il signor Prideaux conchiude (1) esservi molta apparenza che i due libri dei Paralipomeni, il libro di Esdra, quello di Nehemia, Esther e la profezia di Malachia sieno libri aggiunti dappoi ed a' tempi di Simone il Giusto: e che soltanto sotto questo sommo pontefice il canone delle Scritture dell'Antico Testamento fosse interamente terminato e compito. Non comprendo bene ciò che egli abbia voluto dire aggiungendo che questi ultimi libri non sembrano aver avuto un correttore come Esdra, la cui esattezza ed abilità si mostrano negli altri; egli avrebbe potuto dirci in che egli trovi che questi ultimi libri di cui si tratta non sono così corretti come gli altri.

Questo Simone il Giusto era figliuolo di Onia I e nipote di Jaddo: egli esercitò il sommo sacerdozio sotto il regno di Seleuco re di Siria, e possedette la dignità di pontefice dal 301 prima dell' era cristiana volgare fino al 292, cioè per lo spazio di nove anni. Ora dal ritorno di Zorobabel nella Giudea, l' anno 536 prima dell' era cristiana volgare, fino alla morte di Simone il Giusto si trova un intervallo di 244 anni; e questo spazio di tempo può bastare per porre successivamente le undici generazioni da Zorobabel fino ad Oduia. Si potrà dunque attribuire a Simone il Giusto quest' aggiunta che si trova alla fine del III capo del 1.° libro dei Paralipomeni, e sostenere nello stesso tempo che Esdra è l' autore dei due libri dei Paralipomeni, ad eccezione di alcune aggiunte che vi furono fatte, quale è questa, destinata a dar qualche cognizione dei discendenti di Zorobabel.

Sentimento del Du Pin.

Quantunque il sentimento del signor Prideaux non sia ben dimostrato, bisogna ciò nullameno confessare che si può dire con molta verisimiglianza che al tempo di Simone il Giusto vi fosse una specie di revisione dei sacri libri, e che si desse allora l' ultima mano al canone che doveva servir di regola fra i Giudei onde poter distinguere i libri *canonici* da quelli che si chiamaron poscia *apocrifi*. Ciò nulladimeno il signor Du Pin (2) asserisce

(1) *Prid. ad ann. ante Christ.* 446, *Artaxer.* 19. — (2) *Du Pin, Dissertat. Prælim. lib.* 1, c. 1.

sembrar certo che i Giudei non abbiano avuto altro canone che quello di Esdra; ed egli si fonda particolarmente su ciò che Giuseppe assicura positivamente che i libri composti dopo il regno di Artaserse non sono considerati come libri sacri. Questo storico riconosce bensì, per vero dire, che dal regno di Artaserse fino a' suoi tempi si erano ancora composti diversi scritti; ma assicura che non si prestava ad essi la fede medesima che ai primi, perchè dopo il regno di questo principe non v' era stata una successione certa di profeti. Questa ragione non è ben convincente, perchè, malgrado il difetto di successione dei profeti, poteva ancora accadere che Dio suscitasse qualche uomo straordinario cui desse l' aiuto della inspirazione onde scrivere alcuni libri che meritassero di essere annoverati fra le scritture canoniche; quest' è ciò che noi riconosciamo essere accaduto all' autor dell' Ecclesiastico ed a quello della Sapienza; e sembra che Giuseppe stesso abbia riconosciuto che il libro dell' Ecclesiastico formava parte della sacra Scrittura, posciachè nel suo secondo libro contro Appione, in cui riferisce quella sentenza, *Melior est iniquitas viri quam mulier benefaciens,* egli la cita come se fosse cavata dalle sacre Scritture, ed essa si trova nel capo XLII dell' Ecclesiastico, ỳ. 14 (« È preferibile un uomo che nuoce a una donna che fa benefizii »). Si osserva che la stessa sentenza è riferita dai rabbini nel Talmud con alcune altre cavate dallo stesso libro dell' Ecclesiastico, il che può far giudicare che almeno quest' opera sia stata accolta con rispetto dai Giudei.

Il signor Huet (1) si serve di un altro passo di Giuseppe (2) per provare che fra i Giudei dopo le guerre ed i tumulti, quando si cominciava a goder della pace, si usava di dar l' incarico agli anziani ed ai sacerdoti di esaminare le Scritture, di rivederle, e di correggere gli errori che vi si sarebbero potuti introdurre nei tempi di tumulto e di desolazione. Giuseppe aggiugne che non era permesso ad ogni sorta di persone di comporre e di pubblicar opere sulle materie di religione, ma che questo riguardava i profeti, che essendo inspirati ricevevano Osservazione dell' Huet.

(1) *Huet., in fine Propos.* 4. — (2) *Jos., l.* 1 *contra Appion.*

dalla luce che Iddio lor comunicava la cognizione del passato e dell' avvenire. Questo storico della nazione non riconosce che ventidue libri che abbiano il carattere di essere stati scritti da autori inspirati; e questi libri, dice egli, furono scritti dall' età di Mosè fino al regno d'Artaserse Longimano; vero è che dopo questo regno si composero ancora alcuni libri, ma non hanno la stessa autorità dei primi ventidue. Da questa testimonianza di Giuseppe è facile il conchiudere che dopo la cattività di Babilonia, quando i Giudei tornarono nella loro patria, e godettero della pace e della tranquillità che Ciro aveva loro procurata col suo editto, attesero ad esaminare i sacri libri, a correggere gli errori che vi si erano introdotti durante un sì lungo tempo di tumulti e di desolazione; i più valenti fra i sacerdoti ed i più addottrinati si incaricarono di fare una revisione di tutta la sacra Scrittura; e siccome Esdra si distingueva da tutti gli altri nelle cognizioni necessarie per lavorare in un' opera così importante, è con ragione che i Giudei ed i Cristiani si sono accordati nel riconoscere che egli è l' autore del canone dei libri dell'Antico Testamento; non essendovi, dopo la liberazione de' Giudei, alcun dottore che fosse più capace di lui d' imprendere la revisione dei libri sacri e di precisarne il numero.

Vestigia di questo canone nel testo della Scrittura.

Possiamo trovare ancora alcune vestigia di questo canone in ciò che vi si dice dei dodici profeti minori nel libro dell' Ecclesiastico. L' autore di quest' opera nota con molta chiarezza che i dodici profeti erano raccolti ed uniti in un solo volume: *Rifioriscano di là dove giacciono,* dice egli, *le ossa dei dodici profeti; perocchè essi ristorarono Giacobbe, e mediante la potente loro fede liberaron se stessi*(1). S. Stefano, citando un passo di Amos, lo riferisce come tratto da un' opera la quale non formava che un volume: *è scritto,* dice egli, *nel libro dei profeti*(2); e ciò che egli cita è tratto dal capo v della profezia di Amos, ℣℣. 25, 26 e 27. Gli autori del Talmud(3) dicono che questa raccolta dei dodici profeti in un solo volume fu fatta da coloro che componevano la grande sinagoga; ed il rabbino Isacco Abarbanel è

(1) *Eccli.* XLIX. 12. — (2) *Act.* VII. 42. — (3) *Baba-Batra, fol.* 15 *recto.*

dello stesso sentimento; ma non bisogna separarne Esdra, che vi ebbe la miglior parte, e che i rabbini riguardano come il segretario di quella famosa assemblea. Possiamo dire la stessa cosa dei salmi, i quali essendo stati composti in diversi tempi ed in varie occasioni, furono poscia raccolti in un solo volume dalle cure di Esdra, che li pose poi nel canone de' Giudei.

Esdra autore del canone dei libri dell'Antico Testamento.

Si può adunque riguardare come un fatto certo, e riconosciuto dalla testimonianza degli autori giudei e cristiani, che Esdra dopo il ritorno dalla cattività lavorò nella revisione dei libri della Scrittura, che corresse gli errori che vi si erano introdotti nei tempi della guerra e della cattività, e che compose un canone di tutti quelli che dovevano essere riconosciuti come sacri; e v' ha molta verisimiglianza che i più valenti fra quelli che componevano il gran sinedrio avessero parte a quest' opera, che fu poscia approvata da tutta l' assemblea.

Alcuni credono che si potrebbe dire aver anche Nehemia partecipato a quest' ordinamento dei sacri libri, ed al canone che ne fu compilato, od anche che vi lavorasse dopo Esdra. Si appoggian essi a ciò che è riferito nella lettera che i Giudei di Gerusalemme scrissero a coloro che si trovavano nell' Egitto, e che si rinviene al principio del 2.° libro de' Maccabei, ove si dice che *Nehemia formò la biblioteca e radunò da tutte le parti i libri e de' profeti e di David, e le lettere dei re* (1). Ma questo testo non è decisivo, e non si può da esso dedurre che Nehemia abbia formato un novello canone delle sacre Scritture, o che abbia lavorato in quello che Esdra compose; giacchè in questa lettera dei Giudei di Gerusalemme si tratta di una biblioteca che Nehemia fece comporre. Per formarla egli ebbe cura di raccogliere tutti gli antichi monumenti che eran degni di esservi annoverati, e v' ha molta verisimiglianza che alcuni non abbiano potuto aver luogo nel canone; e si trattava di una biblioteca, non già semplicemente di un catalogo, o di un canone dei libri della sacra Scrittura. Questo contiene la lista dei libri canonici in un modo da escludere tutti quelli che nol sono, mentre la biblioteca comprende tanto gli uni quanto gli altri, cioè i libri sacri ed i profani.

(1) 2 *Mach.* II. 13.

Se si ammettesse che Nehemia, raunando tutti i libri che egli raccolse per formare una biblioteca, fece compilare nello stesso tempo un canone dei libri canonici, bisognerebbe riconoscere lo stesso per riguardo a Giuda Maccabeo; giacchè i Giudei di Gerusalemme dicono anche di lui che egli fece ciò che aveva fatto Nehemia: *Similiter autem et Judas ea quæ deciderant per bellum quod nobis acciderat, congregavit omnia, et sunt apud nos; si ergo desideratis hæc, mittite qui perferant vobis* (1). Il signor Huet nota che Giuda Maccabeo fece in questo ciò che Giuseppe dice (2) che si soleva fare dopo i tempi di guerra e di pubblica calamità; si lavorava allora nel rivedere e nel restaurare i sacri libri, correggendo gli errori che vi si erano introdotti durante il tempo dei tumulti, e fissando il numero degli scritti canonici per distinguerli dagli apocrifi. Io non credo ciò nullameno che per questo si debba riconoscere Giuda Maccabeo come l' autore di un nuovo canone che sia stato a' suoi tempi composto.

Si può affermare che lungo tempo prima di Esdra vi fosse un canone che rinchiudeva tutti i libri che gli Ebrei riguardavano come canonici; ma questo canone non comprendeva che i cinque libri di Mosè, che furono raccolti in un solo corpo poco tempo dopo la sua morte. Il Deuteronomio, che è il quinto di questi libri, e come la ricapitolazione di tutti gli altri, fu posto nel tabernacolo presso all' arca dell' alleanza per servire di testimonio secondo l' ordine che fu dato da Mosè ai figliuoli di Levi (3). Non si può dubitare che Mosè non ordinasse lo stesso pei quattro altri libri del Pentateuco; e si può riguardare questo luogo conceduto alle opere di Mosè a canto dell' arca come un canone in cui i libri furono posti, e che obbligava di riguardarli come sacri e canonici. Sembra che non si collocasse verun' altra opera nel grado delle canoniche fino al tempo della divisione delle dieci tribù, cioè fino al regno di Roboamo, sotto cui avvenne lo scisma: giacchè i Samaritani non riconoscono gli altri libri che furono composti dopo la morte di Mosè; ma non si può dubitare che molti non sieno stati com-

(1) 2 *Mach.* II. 14. 15. — (2) *Jos.*, *lib.* I *contra Appion.* — (3) *Deut.* XXXI. 26.

posti nel lungo spazio di tempo che trascorse dal passaggio del Giordano fino allo scisma di Geroboamo. Vi furono certamente molti scrittori divinamente inspirati, che posero in iscritto la storia del loro tempo, o che composero opere profetiche, libri appellati *hagiografi*, od inni e cantici in lode di Dio; è difficile il credere che queste opere non fossero riconosciute, almeno dai più illuminati e più fedeli, come aventi certi caratteri di divinità; ma non sembra che sieno state poste nel canone prima della divisione delle dieci tribù, giacchè se vi fossero state, i Samaritani le avrebbero ricevute come i cinque libri di Mosè. È dunque probabilissimo, che in tutto quel lungo spazio di tempo non vi fosse alcuno che imprendesse a stendere un canone dei sacri libri; e dopo questa divisione delle tribù fino alla cattività non troviamo nessun vestigio di catalogo alcuno o di canone che regolasse il numero degli scritti canonici. A buon dritto adunque si è riguardato Esdra come l'autor del canone che rinchiudeva tutti i libri dell'Antico Testamento che i Giudei conoscevano come divinamente inspirati.

Quali fossero i libri dell'Antico Testamento che i Giudei riguardavano come canonici.

Ma quali erano questi libri? — Si può rispondere, che in generale essi riconoscevano la *legge* di Mosè, i *profeti*, ed i *salmi* secondo la divisione che nostro Signore fa dei libri dell' antica legge ricevuta al suo tempo, e che sembra rinchiudere tutto ciò che era contenuto nel canone dei Giudei, al quale sembra che faccia allusione il divin Salvatore quando dice: *Era necessario che si adempisse tutto quello che di me sta scritto nella legge di Mosè, ne' profeti e ne' salmi* (1). Giuseppe dà una specie di minuto ragguaglio intorno a questi libri riconosciuti da' suoi concittadini. « Non abbiamo, dice egli, » che ventidue libri, i quali comprendono la storia di » tutti i tempi, e che meritano che vi si presti fede. Ne » esistono cinque di Mosè, che contengono ciò che riguarda la origine dell' uomo, e la tradizione delle successioni degli uomini fino alla sua morte; questo tempo » è di circa tremila anni. E dopo la morte di Mosè fino » al regno di Artaserse, che fu re di Persia dopo Serse » suo padre, i profeti, od i personaggi inspirati che venner dopo Mosè, hanno scritto in tredici libri ciò che

(1) *Luc.* XXIV. 44.

» accadde al loro tempo. I quattro altri libri contengono » inni in lode di Dio, e rinchiudon anche alcuni pre» cetti per la vita degli uomini » (1). È facile lo scorgere che questi ultimi sono i quattro libri seguenti: i *Salmi*, i *Proverbii*, l' *Ecclesiaste* ed il *Cantico de' Cantici*, opere che furono sempre riconosciute per canoniche dai Giudei. Per riguardo ai tredici altri non si può negare che Giuseppe non abbia riconosciuto il libro di *Giosuè*, quello dei *Giudici*, al quale bisogna aggiungere quello di *Ruth*, che contiene una storia accaduta ai loro tempi, e di cui i Giudei non formavano che un volume con quello dei Giudici; i due primi libri *dei Re*, che si appellavano *libri di Samuele*, reputati come un libro; i due altri nominati *Melachim* o Re, reputati nello stesso modo come un solo libro; le *Croniche* od i Paralipomeni, i quali non formavano anch' essi che un solo libro; *Esther* e *Giobbe*, che formavano ciascuno un libro da sè; Esdra e Nehemia, essi pure uniti insieme in un sol libro; la profezia di *Isaia*, quella di *Geremia*, e le *Lamentazioni*, le quali non formavano che un libro colla profezia; *Ezechiele*, *Daniele*, ed i *dodici minori profeti*, che eran compresi in un solo volume; ciò che forma in tutto tredici libri, che congiunti ai cinque libri della legge ed ai quattro altri di cui abbiamo parlato, formano il numero di ventidue libri che erano riconosciuti per canonici dai Giudei.

Osservazione sopra un testo di s. Epifanio intorno ai libri canonici.

S. Epifanio (2) dice che i libri canonici erano riposti nell' arca, quando invece gli altri, ordinariamente chiamati apocrifi, erano fuori dell' arca; e certamente il suo sentimento è fondato sopra quel passo del Deuteronomio in cui Mosè ordina ai leviti di porre il libro a canto dell' arca: *Tollite librum istum, et ponite eum in latere arcæ fœderis Domini Dei vestri* (3). Questo santo dottore, dando la ragione per cui i libri della Sapienza e dell' Ecclesiastico non sono punto riguardati come canonici, asserisce che ciò accadeva perchè non erano stati posti nell' *aron*, cioè nell' arca del testamento. In tal guisa bisogna leggere il testo di s. Epifanio colla particella negativa *non furono posti*, e non affermativamente, come se egli avesse detto che i libri della Sapienza e dell' Ecclesiastico non

(1) *Jos. l.* 1 *contra Appion.* — (2) *Epiph. de Pondere et Mensura, c.* 4. — (3) *Deut.* XXXI. 26.

erano riguardati come canonici, perchè erano stati posti nell' *aron*. Il signor Du Pin, che ha letto il passo di s. Epifanio senza la particella negativa, dice con ragione che costui sembra aver avuto un sentimento particolarissimo sull' origine del nome di *apocrifo*, che si dà ai libri che sono rigettati dal canone; questo sentimento, quale il signor Du Pin lo espone, sarebbe in fatto assai singolare, e ciò lo doveva indurre ad esaminare se s. Epifanio aveva veramente avuto un tal pensiero; perciò bastava ricorrere a s. Giovanni Damasceno, che molto ci aiuta a correggere il testo di s. Epifanio, che nelle ordinarie edizioni è corrotto. S. Giovanni Damasceno, parlando, come s. Epifanio, del libro della Sapienza, che egli chiama *Panaretos*, e di quello dell' Ecclesiastico, che nomina *la Sapienza di Gesù* (1), dice che queste due opere comprendono eccellenti regole per praticare la virtù ma non sono nel numero dei libri canonici, e non furono deposte nell' arca. Non si può nulla affermare di più chiaro e di più proprio per correggere le edizioni difettose delle opere di s. Epifanio; sembra che s. Giovanni Damasceno abbia avuto il divisamento di copiarlo; e dicendoci che i libri della Sapienza e dell' Ecclesiastico non sono riconosciuti come canonici, perchè non furono posti nell' arca, ci mostra in una maniera assai positiva che s. Epifanio ha seguito la stessa opinione e che così bisogna correggere il suo testo.

I libri canonici eran essi posti nell' arca, o presso all' arca?

S. Epifanio così spiegato non ha nulla di straordinario nel suo sentimento; giacchè molti pretendono che il privilegio dei libri canonici fosse quello di esser posti nel tabernacolo presso all' arca, *in latere arcæ*. Tertulliano, parlando del libro di Henoch, dice che alcuni non lo ricevevano come canonico perchè non era chiuso nell' armadio de' Giudei: *Quia nec in judaicum armarium admittitur* (2). Sembra che Tertulliano non abbia potuto intendere per quest' *armadio* altro che un luogo che era presso dell' arca nel tabernacolo, ed in cui si riponevano i libri riconosciuti per canonici; sembra certo per lo meno che gli scritti canonici non fossero posti nell' interno dell' arca. Il passo del Deuteronomio, che è il

(1) *Damasc. lib.* IV *Orthodox. fid. c.* 18. — (2) *Tert., de Habit. Mulier., cap.* 3.

solo di cui ci possiamo servire per provare che i libri sacri erano deposti presso all' arca, dice espressamente, a canto dell' arca, *a latere*(1). La Scrittura in un altro luogo si giova della stessa espressione per notare che i Filistei posero alcune figure d' oro presso all' arca: *a latere* o *ad latus arcæ*(2); il che non si può intendere dell' interno dell' arca, ove quelle figure d' oro non furono mai poste. Si sa d' altronde(3) che nell' arca dell' alleanza non v' aveano che le due tavole della legge. Vero è che s. Paolo(4) vi mette anche l' urna d' oro piena di manna e la verga d'Aronne che aveva fiorito, il che si dee intendere dell' arca prima che sia stata posta nel tempio di Salomone; mentre in essa si eran chiusi quegli oggetti per conservarli con maggior cura; ma il santo apostolo non ha mai detto che il libro della legge sia stato posto nell' arca.

Alcuni rabbini, per poter sostenere che il volume della legge aveva il suo posto nel tabernacolo, ed anche nell' arca, hanno distinto due arche, cioè una che venne costruita da Mosè medesimo, e l' altra da Beseleel; dicono che quest' ultima era stata posta nel tabernacolo, e che l' altra, cioè quella di Mosè, era stata destinata per essere trasferita nei diversi luoghi in cui fosse necessario di condurla, onde fosse alla testa del popolo, come avvenne nel passaggio del Giordano, nella presa di Gerico, e nelle altre occasioni; pretendono anche che in questa si mettessero le seconde tavole della legge incise dalla mano di Dio dopo che le prime furono rotte, quando invece le prime furono poste nell' altra arca che restava sempre nel tabernacolo. Ma questa distinzione delle due arche è una pura immaginazione dei rabbini Becbai, Salomone Jarchi, Davide Kimchi ed altri, alcuni dei quali hanno creduto che in quest' arca costruita da Mosè, oltre le tavole della legge che erano intere, si fosse messo anche il libro della legge.

Il rabbino Aben-Ezra, Abarbanel ed altri in grandissimo numero non riconoscono che un' arca, come in fatto non bisogna riconoscerne che una secondo la Scrittura, la quale non fa menzione che di quella che fu fabbri-

(1) מצד ארון, *a latere arcæ*. — (2) 1 *Reg.* VI. 8. — (3) 3 *Reg.* VIII 9. — (4) *Hebr.* IX. 4.

cata da Beseleel secondo l' ordine che Mosè gliene diede da parte di Dio; ma essi non convengono fra loro intorno agli oggetti collocati in quest' arca. Alcuni dicono che vi si posero tutte le tavole della legge, cioè quelle spezzate da Mosè alle falde della montagna, ed in oltre le altre due modellate sulle prime, e che furono conservate nella loro integrità; essi pongono nell' arca anche il libro della legge, la verga di Aronne, che buttò fuori le foglie, e l' urna d' oro piena di manna. Altri non vi mettono che le sole tavole della legge, tanto quelle spezzate da Mosè, quanto le altre che furono rinnovate per ordine di Dio; ed affermano che la verga di Aronne, il libro della legge e l' urna d' oro non furono poste nell' arca, ma in una cassetta laterale; e ciò sembra essere più probabile e più conforme al testo di Mosè, il quale diede ordine ai leviti di porre il libro del Deuteronomio a canto dell' arca, e non nell' arca stessa: *Tollite librum istum, et ponite eum in latere arcæ* (1). Questa è la opinione del parafraste caldeo, del rabbino Jehuda, d'Aben-Ezra, di Davide Kimchi e di molti altri antichi e nuovi rabbini; e forse in questo senso bisogna spiegare ciò che dice s. Paolo. In verità quest' apostolo non parla nè punto nè poco del libro della legge, quantunque sia probabilissimo che fosse posto sì vicino all' arca, che si poteva dire in certo qual modo che nella medesima giaceva.

Ma ciò non basta per sostenere la sentenza di s. Epifanio in tutta la sua estensione, giacchè egli pretende che non solo il libro della legge era nell' arca, ma afferma di più che tutti gli altri libri canonici vi erano deposti; e questo è appunto ciò che non si può dire di una gran parte di quei libri canonici, posciachè molti non furono scritti che dopo la cattività, e d' altronde è certo che prima dell' intera rovina di Gerusalemme l' arca fu nascosta dal profeta Geremia in una caverna ignota ai Giudei, donde essa non fu ritirata (2). Come dunque s. Giovanni Damasceno ha potuto affermare, dietro s. Epi-

(1) *Deut.* XXXI. 26. — (2) Ved. la dissertazione del p. Calmet *sull' arca dell' alleanza*, ove si esamina se essa fu ritrovata e riposta nel tempio dopo la cattività di Babilonia. Questa dissertazione sarà posta fra quelle relative ai due libri de' Maccabei.

fanio, che il libro della Sapienza e quello dell' Ecclesiastico non eran posti nel numero delle opere canoniche perchè non erano chiusi nell' arca? *In aron reposita non sunt, hoc est in arca fœderis*, dice s. Epifanio. Imperocchè come mai questi libri avrebber potuto esservi deposti mentre già da lungo tempo l' arca era nascosta nel luogo in cui Geremia l' avea collocata, senza che alcuno avesse notizia del luogo in cui era stata deposta?

Vero è che alcuni rabbini pretesero che nel secondo tempio si facesse erigere un' arca somigliante alla prima che era stata posta da Geremia in una caverna; e che quest' arca fu consacrata affinchè potesse tener luogo di quella che era nel primo tempio formato da Salomone. Ma se così era, Giuseppe, più antico di tutti i rabbini, ne avrebbe avuto qualche notizia; mentre al contrario egli assicura positivamente che nel Santo dei santi ristabilito dopo la cattività non v' *avea nulla di tutto questo* (1). Nè si può assicurare che prima della cattività il libro della legge fosse nell' arca; giacchè sotto il regno di Giosia, quando il pontefice Helcia trovò il libro della legge del Signore, non fu punto nell' arca; sembra che fosse nel luogo in cui si metteva il tesoro, posciachè è detto nel 2.º libro dei Paralipomeni (2) che mentre si rapiva il danaro che era stato posto nel tempio del Signore, il gran sacerdote Helcia trovò il libro della legge del Signore che Mosè aveva data al popolo. Questo libro non giaceva adunque nell' arca, ove sarebbe stato facile il trovarlo, e la scoperta che ne fece Helcia non sarebbe sembrata una cosa sì straordinaria se egli l' avesse trovato nell' arca nel caso che ci fosse stato il costume di collocarvelo; donde si può conchiudere che allora il libro della legge non sarebbe stato nell' arca. Si legge nella Gnemara del Talmud che i sacerdoti della legge essendo stati informati che Manasse aveva divisato di profanar questo libro, lo avevan ritirato e nascosto in un luogo secreto per porlo in salvo dal furore e dall' empietà di questo principe. Il rabbino Abarbanel dice che fu nascosto nell' armadura del tempio, e che appunto in questo luogo Helcia lo trovò.

(1) *Joseph, de Bello Jud. lib.* VI, *c.* 14. — (2) 2 *Paral.* XXXIV. 14.

V' ha dunque molta verisimiglianza che il libro della legge fosse in una cassetta separata dall'arca, e che potesse quella teca o cassetta essere posta a canto dell'arca, ed anche esserne distaccata. Ciò che si dice del libro della legge dee ugualmente applicarsi agli altri libri che erano riconosciuti come canonici dal giudizio della grande sinagoga; essendo il canone approvato, si mettevano i libri in quella cassetta che Tertulliano chiama *armarium judaicum*. S. Agostino riconosce che il canone delle Scritture era conservato nel tempio del popolo ebraico dalle cure e dalla diligenza dei sacerdoti che a vicenda si succedevano, giacchè, parlando dei libri apocrifi per distinguerli dai canonici, ecco come egli si spiega: *Non sunt in eo canone Scripturarum qui servabatur in templo populi hebræi succedentium diligentia sacerdotum* (1). Il canone steso da Esdra ed approvato dal gran Consiglio dei Giudei fu dunque messo nel tempio, ove con cura venne conservato; e tutti i libri che non vi erano compresi furono riguardati come *apocrifi* od *acanonici*. Non si intralasciava, come lo osserva Giuseppe (2), di deporre nel tempio anche certi scritti risguardati come utili ed approvati da quelli che erano più capaci di giudicarne; ma non erano però posti nella stessa cassetta dei libri canonici.

Ciò che si debba intendere sotto il nome di *libri apocrifi*.

Da tutto ciò che abbiamo detto dei libri canonici per riguardo al canone steso da Esdra, è facile il giudicare ciò che si debba pensare dei libri *apocrifi*, cioè di quelli che non hanno la stessa autorità degli altri, e che non si possono riguardare come divinamente inspirati; spesso anche si intende per iscritti *apocrifi* quelli che contengono molte cose false e mal digerite o poco sicure. Questo nome *apocrifo* viene da una parola greca che vuol dire *nascondere, sottrarre alla cognizione* (3), come se si volesse con ciò notare che questi libri debbono essere *nascosti*, perchè non meritano di essere conosciuti dai fedeli. Si distinguono ordinariamente due sorta di libri *apocrifi*; posciachè ve ne sono alcuni che si possono giudicare utilissimi alla edificazione dei fedeli ed a nutrire la pietà, quantunque non sieno nel canone, e così riguardavasi anticamente il libro della Sapienza, quello dell' Ecclesiastico,

(1) *Aug.*, *de Civit. Dei lib.* XV, c. 23. — (2) *Jos.*, *Ant. l.* III, c. 1; *l.* VI, c. 5. — (3) Ἀπόκρυφον, a κρύπτω, *condo*, *recondo*.

ed alcuni altri: ma vi sono altri libri che si chiamano *apocrifi* per invilirli, essendo essi composti da eretici o da persone sospette, e pieni d'altronde di falsità, di errori e di favole. Si trova un catalogo degli uni e degli altri nel decreto di Gelasio ed in un Concilio romano tenuto nel 494. Egesippo, trattando dei libri apocrifi, diceva (1) esservene alcuni, i quali erano stati composti al suo tempo dagli eretici. Sembra adunque che egli riconosca che ne esistevano alcuni altri, i quali non erano stati messi in luce dagli eretici. Tertulliano annovera fra gli scritti apocrifi il libro del Pastore (2), che sicuramente non era ereticale, e la cui dottrina è edificantissima, quantunque Tertulliano vi trovi da ridire, perchè quell'autore accordava la penitenza e faceva sperare il perdono a coloro che sinceramente si pentono delle loro colpe, ciò che era opposto alla sentenza di Tertulliano, che negava la penitenza agli idolatri, agli adulteri ed agli omicidi: perciò egli rigetta la autorità del libro del Pastore; ma nello stesso tempo afferma che riposerebbe sull'antorità di questo libro se avesse meritato di essere inciso nel canone delle divine Scritture (*Si divino instrumento meruisset incidi*); che lo avrebbe ricevuto come contenente una sana dottrina se in un Concilio della Chiesa non fosse stato posto nel novero degli scrittori falsi ed *apocrifi*. Tertulliano parla qui secondo i suoi falsi pregiudizii, e ciò che egli dice di un Concilio in cui il libro del Pastore fu rigettato sembra del tutto privo di fondamento: osserviamo soltanto nella sua testimonianza che egli dà il nome di *apocrifa* ad un'opera di cui non voleva riconoscere la autorità. Eusebio nella sua Storia Ecclesiastica (3) sembra distinguere due sorta di libri apocrifi, dei quali gli uni sono quelli la cui autorità è richiamata in dubbio, ἀντιλεγόμενοι, che sono *contraddetti*, ma che si leggono nella Chiesa od almeno in molte e pubblicamente; e gli altri sono supposti od *adulterini*, νόθοι, differentissimi dalla dottrina degli apostoli ed assai lontani dalla fede. In un altro luogo di questo stesso libro (4) Eusebio, dopo aver parlato delle opere la cui autorità non può essere rivocata in dubbio, fa poscia menzione di quelle che erano ricevute dagli uni

(1) *Euseb. l.* IV, c. 22. — (2) *Tert., de Pudic.* c. 10. — (3) *Euseb. l.* III, c. 31. — (4) *Ibid.* c. 25.

e rigettate dagli altri; e mette in questo numero l'Epistola di s. Giacomo, quella di s. Giuda, la seconda di s. Pietro, la seconda e la terza di s. Giovanni; parla poscia delle opere che debbon essere rigettate come supposte ed *adulterine*, νόθοι, e mette in questa categoria gli Atti di s. Paolo, l'Epistola di s. Barnaba, il libro del Pastore, la Rivelazione di s. Pietro, le Costituzioni o Διδαχαί degli Apostoli. L'Apocalisse è pure annoverata fra quelle opere che si ricevevano dagli uni e rigettate dagli altri. Eusebio mette il Vangelo secondo gli Ebrei nuovamente convertiti nel numero dei libri supposti; e dopo dà per regola certa, secondo la quale si dee giudicare della autenticità dei libri della Scrittura, quella bella massima, che bisogna seguire la tradizione della Chiesa per distinguere le Scritture veraci e sincere, ricevute ed approvate, da quelle che sono di dubbia autorità. Questa regola sì saggia è da noi seguita nella Chiesa cattolica, ed unisce facilmente tutti quelli che vogliono attaccarsi ai principii più solidi quando si tratta di illustrare la fede. Tostochè i nostri fratelli che si sono separati ebbero la sventura e la imprudenza di abbandonare questa regola, si sono divisi tra loro; gli uni ricevono come canonico ciò che gli altri rigettano come apocrifo.

Distinzione di tre sorta di libri veri o canonici, adulterini o falsi, misti o dubbiosi.

Siccome non abbiamo impreso a fare un minuto racconto di tutti i libri che si debbono riguardare come apocrifi, termineremo questa dissertazione con alcune osservazioni su questi luoghi di Eusebio. Diremo primieramente che si è con ragione rimproverato ad Eusebio di non aver parlato con bastante esattezza intorno ai libri che si dovevano rigettare dal canone; egli chiama i libri che sono di un' autorità dubbiosa opere *adulterine*, νόθοι (1); questo nome non conviene che a libri supposti erronei e scritti dagli eretici. Per parlare più chiaramente bisogna distinguere tre sorta di libri; gli uni riconosciuti senza alcuna contesa come inspirati e *canonici*, quali sono i libri di Mosè, di Giosuè, dei Giudici ec.; altri riguardati come falsi, pieni di menzogne, di imposture ed anche di errori, composti da eretici, e sono questi che si possono appellare νόθοι, *adulterini*, i quali debbono essere rigettati da tutti i fedeli: finalmente la terza classe è di quelli la

(1) *Vales. in l.* III, *c.* 25.

cui autorità non è assolutamente stabilita, perchè non sono ricevuti da un consenso unanime, e v' ha qualche difficoltà e contesa a proposito della loro canonicità; si potrebbero appellar *dubbiosi*, perchè la loro autenticità non è ben certa, od è da alcuni posta in dubbio. Ecco ciò che Eusebio non ha bastevolmente distinto nel capo XXV del 3.° libro della sua storia, in cui appella *falsi* o *adulterini* i libri la cui autorità è dubbiosa, e che non sono riconosciuti in un modo e con un consenso unanime. Sembra che egli abbia parlato un po' più esattamente nel capo XXXI dello stesso libro.

L' autore della Sinopsi, attribuita a S. Atanasio, è caduto nello stesso errore di Eusebio. Ma Origene ha saputo evitarlo; giacchè nel suo tomo XIV delle Esposizioni sopra s. Giovanni, in cui parla di un libro intitolato la *Predicazione di s. Pietro*, Πέτρου Κήρυγμα, dice che bisogna esaminare « se questo libro è vero e legittimo, se è supposto, ovvero di dubbiosa autorità » : πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν, ἢ νόθον, ἢ μικτόν. Ecco le tre specie di libri di cui vi può esser quistione quando si tratta di un catalogo delle Scritture: bisogna esaminare se l' opera è vera e non supposta, *genuinus;* se non è corrotta ed adulterina, *nothus;* o finalmente se la sua autorità è dubbiosa, *mixtus,* perchè è contraddetta da alcuni, e l' opera è nel numero di quelle che si chiamano ἀντιλέγομεναι, « che sono contraddette ».

S. Gregorio di Nazianzo in un poema indiritto a Seleuco distingue al par di Origene tre sorta di libri: « Gli » uni sono, dice egli, veri, legittimi, γνήσιοι (ed è come se » noi dicessimo *canonici*): gli altri sono supposti, νόθοι; » si possono paragonare ad una moneta falsa ed alterata: » ve ne sono finalmente di quelli che tengon come il » mezzo, in guisa che la loro autorità è dubbiosa, rico» nosciuta dagli uni e contestata dagli altri ». S. Gregorio di Nazianzo dà in questo poema tutte le particolarità dei libri che si debbon riguardare come legittimi e divinamente inspirati, e noi possiamo ritenere che il catalogo da lui tessuto è come un canone delle sacre Scritture.

Testimonianze di s. Agostino intorno alle scritture apocrife. Non possiamo dispensarci, terminando questa materia, di riferire un passo di s. Agostino, in cui parla di quelle opere che già al suo tempo si chiamavano *scritture apo-*

crife. « Omettiamo adunque le favole di quelle scritture » che si chiamano apocrife, perchè l' occulta origine di » esse non fu chiarita agli occhi de' nostri padri, dai quali » l' autorità delle vere Scritture pervenne infino a noi con » certissima e notissima successione. Quantunque poi in » queste opere apocrife si trovi qualche verità, pure esse » non hanno la canonica autorità a motivo di tante cose » false che contengono. Non possiamo negare che quel- » l' Henoch, settimo nella generazione da Adamo, non » abbia scritto alcune cose divine; poichè l' apostolo » s. Giuda lo dice nella sua Epistola canonica. Ma non » senza ragione non si trova questo scritto nel canone » delle Scritture che si conservava nel tempio del popolo » ebreo per cura dei sacerdoti che l' uno all' altro si suc- » cedevano. E perchè ciò, se non per esser giudicato di » sospetta fede a motivo dell' antichità (1), e perchè non si » poteva scoprire se questo scritto era veramente quello » che da lui era stato composto, e se era presentato da » quelli che si riconoscessero averlo formalmente conser- » vato per una non interrotta serie di successione? (2) ».

Aggiugne s. Agostino esistere un gran numero di quei libri apocrifi che comparivano sotto il nome di altri profeti diversi da Henoch, ed altri più recenti che portavano il nome degli apostoli; che tutti questi scritti eran prodotti da eretici, e si nominavano *apocrifi*, e ad essi si era negato un' autorità canonica dopo averli esaminati con diligenza (*ab auctoritate canonica diligenti examinatione remota sunt*). Si scorge da ciò che s. Agostino ha giudi-

(1) ✻ L'antichità dello scritto di Henoch rimonta alle epoche anteriori al diluvio, e perciò è facile il domandare come mai quello scritto abbia potuto conservaesi fino a' tempi posteriori?

(2) *Omittamus igitur earum scripturarum fabulas quæ apocryphæ nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit patribus, a quibus usque ad nos auctoritas veracium Scripturarum certissima et notissima successione pervenit. In his autem apocryphis etsi invenitur aliqua veritas, tamen, propter multa falsa. nulla est canonica auctoritas. Scripsisse quidem nonnulla divina Enoch illum, septimum ab Adam, negare non possumus cum hoc in Epistola canonica Judas apostolus dicat. Sed non frustra non sunt in eo canone Scripturarum qui servabatur in templo hebræi populi succedentium diligentia sacerdotum. Cur autem hoc, nisi quia ob antiquitatem suspectæ fidei judicata sunt, nec utrum hæc essent quæ ille scripsisset poterat inveniri, num talibus proferentibus qui ea per seriem successionis reperirentur rite servasse?* » (*Aug.*, de Civit. Dei, *l.* xv, c. 23).

cato che i libri che eran fuori del canone si appellavano *apocrifi*, perchè la loro origine non era ben conosciuta dai Padri che ci precedettero (*eo quod eorum occulta origo non claruit Patribus*); e questa è la vera significazione del termine *apocrifo*. Oltre a ciò possiamo notare che questo santo Dottore riguardava come apocrifo il libro di Henoch perchè non era nel numero di quelli che si trovavano nel canone delle Scritture conservato nel tempio del popolo ebraico (*qui servabatur in templo hebræi populi*): onde s. Agostino credeva che il canone degli Ebrei fosse posto nel tempio; ma non dice che fosse nell'arca o nel luogo sacro o nel tabernacolo; e poteva essere, come già osservato abbiamo, in una cassetta posta in un armadio del tempio, nel *judaicum armarium* di Tertulliano. Anche al presente i Giudei mettono il volume della legge nella loro sinagoga, e lo rinchiudono in un armadio, donde lo traggono di quando in quando per esporlo alla venerazione del popolo.

SECONDA DISSERTAZIONE

SOPRA ESDRA

IN CUI SI ESAMINA SE ESDRA ABBIA DETTATO DI NUOVO TUTTI I LIBRI CANONICI DOPO L' INCENDIO DI GERUSALEMME E DEL TEMPIO, O SE ABBIA SOLTANTO RIMESSI IN ORDINE I LIBRI SACRI E CORRETTI GLI ERRORI CHE VI SI ERANO POTUTI INTRODURRE.

DELL' ABATE DI VENCE

Testo del 4.° libro di Esdra, che diede luogo ad una tal quistione, cioè se Esdra sia l'autore od il restauratore dei sacri libri.

Ciò che diede motivo alla quistione che noi qui ci proponghiamo di esaminare, è il passo che leggiamo nel 4.° libro di Esdra, che è un' opera supposta, e che senza alcuna ragione e senza verun fondamento porta il nome di Esdra. L' autore di questo libro, favellando come se fosse il vero Esdra, riferisce che volgendosi a Dio gli disse: « Ecco che io partirò, come tu mi ingiungesti, » e riprenderò il presente popolo. Ma chi ammonirà coloro che dappoi nasceranno? Il secolo adunque giace » nelle tenebre, e quelli che abitano nel mondo sono » privi di luce. Imperocchè la tua legge perì nell' incendio; onde nessuno conosce ciò che operasti, e quali » saran le opere che cominceranno. Se trovai grazia presso » di te mandami lo Spirito Santo, e scriverò tutto quel » che si fece nel secolo fin dal principio, e tutto ciò » che era scritto nella tua legge, onde gli uomini possano trovare il sentiero; e quelli che vorran vivere negli ultimi tempi, lo possano. — E rispose a me, e disse: — Vanne, raduna il popolo, e digli che non ti » cerchi per quaranta giorni. Tu intanto ti prepara molti » bossi, e prendi teco Sarea, Dabria, Salemia, Achano » ed Aziel; cinque personaggi pronti a scrivere veloce-

» mente. E qua verrai, ed io accenderò nel cuor tuo la
» lucerna dell' intelletto che non si estinguerà finchè fi-
» nite non sieno le materie che a scrivere comincerai. E
» allora paleserai alcune cose ai perfetti; ed alcune di
» soppiatto insegnerai ai sapienti. Alla domane darai prin-
» cipio allo scrivere a questa stessa ora. — Me ne an-
» dai come mi ingiunse, e congregai tutto il popolo, e
» dissi: Ascolta, o Israele, queste parole. Fin dal prin-
» cipio i nostri padri andaron peregrinando nell' Egitto;
» e di là furono liberati; e ricevettero la legge della vita
» che non custodirono; ed anche voi dopo loro l' avete tras-
» gredita. Vi fu data in sorte la terra di Sion; ed i vostri
» padri e voi commetteste la iniquità; e non camminaste
» per quelle vie che l' Altissimo vi aveva prescritte; ed
» essendo egli giusto giudice, tolse a voi nel tempo ciò
» che vi aveva dato. E voi ora siete qui, e con voi si
» trovano i vostri fratelli. Se adunque comanderete ai vo-
» stri sensi ed istruirete il vostro cuore, sarete conservati
» vivi, e conseguirete misericordia dopo la morte. Im-
» perocchè dopo la morte verrà il giudizio quando di
» nuovo risorgeremo; ed allora appariranno i nomi dei
» giusti, e si mostreranno i fatti degli empii. A me dun-
» que nessuno si accosti, nè mi cerchi per quaranta
» giorni. — E pigliai con meco i cinque personaggi,
» come mi era stato prescritto; ed andati in un campo
» quivi dimorammo. Venuta la domane ecco che una voce
» mi chiamò dicendo: — Esdra, apri la tua bocca e
» bevi la bevanda che ti presenterò. — Ed aprii la mia
» bocca, ed ecco che mi si presentava un calice pieno;
» era pieno come d' acqua, ma il colore era simile al fuoco.
» Lo presi, lo bevetti; e bevutolo, sentii che il cor mio
» era cruciato dall' intelletto, e che cresceva nel mio petto
» la sapienza. Imperocchè il mio spirito era conservato
» dalla memoria. E la mia bocca s' aprì, e più non si
» chiuse. L' Altissimo diede la intelligenza ai cinque per-
» sonaggi i quali scrissero le cose che lor si dicevano
» in mezzo alle estasi della notte, e che non compren-
» devano. Nella notte essi mangiavano pane, mentre io
» parlava giorno e notte, e non taceva. Nei quaranta
» giorni furono scritti duecentoquattro libri. Finiti quei
» quaranta giorni, l' Altissimo parlò dicendo: — Pubblica

» quelle cose che dapprima hai scritte, e le leggano » tanto i degni quanto gli indegni. Ma conserverai gli ul» timi settanta libri, onde consegnarli ai sapienti del tuo » popolo! Imperocchè in questi v'ha la vena dell' intel» letto, e la fonte della sapienza ed il fiume della scien» za [1] ».

Per poca attenzione che si metta a questo racconto del falso Esdra, si sentirà agevolmente che tutto è favola ed invenzione di colui che ha scritto una siffatta relazione per far risaltare il merito e la gloria di Esdra. Si proverà in appresso [2] che Esdra non ha potuto mai essere l' autore di un libro pieno di favole così ridicole e così mal sostenute. Al presente si tratta soltanto di esaminare quale credenza si debba a ciò che qui è riferito, cioè che Esdra per quaranta giorni dettò di bel nuovo i libri sacri che erano interamente perduti; perchè erano stati consunti nell' incendio del tempio e della città. Prima di passare alle prove che mostrano la falsità ed anche il pericolo di quest' opinione, sembra cadere in acconcio il fare alcune osservazioni sul testo che abbiam riferito, onde mostrare quanto questo racconto sia ridicolo, e tale da non potersi sostenere. Osservazioni sul testo.

Che vuol dire l' autor di quest' opera con quelle parole che con difficoltà abbiam potuto tradurre, *qui iterum nati fuerint quis commonebit?* Se fosse stato un Cristiano che così parlasse, si comprenderebbe bentosto che egli fa allusione alla grazia del battesimo, giacchè non si conosce altra rigenerazione tranne quella che ci viene data da un tal sacramento. Le parole che seguono sono ad un dipresso così oscure e così vuote di senso: *Quoniam lex tua incensa est; propter quod nemo scit quæ a te facta sunt, vel quæ incipient opera.* Non si poteva forse sapere ciò che Dio aveva creato, quantunque la legge fosse stata arsa? Mosè non rimandava egli ad una specie di tradizione per apprenderla? *Interroga majores tuos, et dicent tibi* [3]. Qual senso daremo delle seguenti parole, *vel quæ incipient opera?* volendo dire che senza la legge che egli suppone perduta non si potrà avere contezza alcuna

(1) IV. *Esdr.* XIV, 19 *et seqq.* — (2) Vedi ciò che si dirà su questo argomento dal p. Calmet nella 3.ª parte della quinta dissertazione sopra Esdra. — (3) *Deut.* XXXII. 7.

delle opere che comincerанno. Dice che Dio gli comandò di preparare molti pezzi di bosso per iscrivere ciò che gli sarebbe dettato. Ai tempi di Esdra era forse invalso l'uso di servirsi di tavolette di bosso? Nei libri dell'Antico Testamento non si è mai fatta menzione di simili tavolette; si è sempre parlato di volumi; il che non si addice nè ai pezzi di bosso nè alle tavolette di legno (1). Nè con miglior senno si possono spiegare quelle parole: *Qui voluerint vivere in novissimis vivant.* I cinque scrittori che il preteso Esdra doveva condurre con seco portano nomi che non furono conosciuti ai tempi del vero Esdra. In qual senso si può pigliare la distinzione che egli fa dei perfetti e dei saggi? Quest'espressione, *si imperaveritis sensui vestro*, è assai straordinaria per notar l'impero che si dee avere sulle proprie passioni, o piuttosto sui sensi esterni. La risurrezione generale si trova notata col giudizio in una maniera sì chiara che è difficile il trovare nei libri dell'Antico Testamento una testimonianza così positiva. Nè si sa qual senso si possa dare a quella espressione: *Spiritus meus conservabatur memoria.* Lo stesso si può dire di un'altra che segue poco dopo, in cui lo scrittore parlando dei cinque segretarii che con seco aveva condotto, dice che l'Altissimo loro diede la intelligenza; eppure aggiunge: *Scripserunt quæ dicebantur: excelsiones noctis, quas non sciebant.* Abbiamo per mero caso spiegato ciò colle estasi; ma come si può affermare che questi uomini abbiano ricevuto la intelligenza, e che ciò nullameno ignorassero quello che scrivevano? Finalmente se questo preteso Esdra ha dettato di nuovo tutta la legge, e se egli ha così restaurate tutte le Scritture distrutte e consunte dall'incendio, perchè si dice che egli scrisse duecentoquattro libri? Questo numero è ben molto al di là di quelli che si contano scritti avanti la cattività.

Sentimenti di s. Basilio, di Leonzio e di s. Optato

Quantunque quest'autore supposto sembri meritare sì poca fede, pure la sua autorità non ha lasciato di trarre a sè alcuni degli antichi Padri, i quali credettero che ve-

(1) Si parla di tavolette nella Scrittura, e si fa menzione di bossi nel capo XLI d'Isaia, ℣. 19, fra gli alberi che Dio promette di far nascere nel deserto. Nel capo XXX, ℣. 8, si parla di *bossi* nella Volgata, ma l'ebraico dice soltanto *tavolette;* la parola adoperata dai Settanta può intendersi delle *tavolette di bosso.*

ramente Esdra avesse avuto un' ispirazione particolare dello Spirito di Dio per dettar nuovamente tutti i libri sacri che erano stati, giusta il lor sentimento, perduti interamente e consunti nell' incendio di Gerusalemme. San Basilio stesso lo credeva; giacchè, parlando della Terra Santa, ecco come si esprime: « Quivi in una campagna » giace una pianura, in cui essendosi ritirato Esdra per » essere più lontano dal commercio degli uomini, dettò » e mise in luce per ordine di Dio tutti i libri della » Scrittura divinamente inspirata ad uso comune di tutti (1) ». Questo santo Dottore suppone che la campagna in cui Esdra si ritirò, fosse in Terra Santa; ma l' autore del 4.° libro di Esdra dice che ciò avvenne in una pianura presso a Babilonia, prova certa che s. Basilio non aveva bene esaminato il testo dell' autore che lo fece cadere in errore.

di Milevo sulla questione di cui qui si tratta.

Leonzio, il quale scrisse contro le diverse sette che insorsero poco tempo dopo il Concilio di Calcedonia, si esprime presso a poco nella stessa guisa; giacchè facendo menzione del ritorno de' Giudei a Gerusalemme, dice (2) che Esdra descrisse come tornarono nella loro patria, e che essendo di ritorno a Gerusalemme, e veggendo che tutti i libri erano stati consunti dal fuoco nel tempo in cui il popolo era stato condotto via prigioniero, ne dettò a memoria ventidue, e li fece nuovamente scrivere. Vero è che Leonzio aggiugne *ut perhibetur*, come se non volesse assolutamente assicurar la cosa; ma dice al par di s. Basilio che questo avvenne dopo il ritorno di Esdra a Gerusalemme, mentre il preteso Esdra osserva che ciò ebbe luogo nella pianura vicina a Babilonia trent' anni prima del ritorno de' Giudei in Gerusalemme; e questo lo dice con maggior ragione; giacchè è certo che Esdra aveva la legge di Dio in mano quando ottenne la permissione dal re Artaserse di tornare a Gerusalemme: ecco come questo principe parla ad Esdra stesso nell' affidargli l'incarico: *Tu sei spedito dal re e dai sette suoi consiglieri a visitare la Giudea e Gerusalemme conforme alla legge del tuo Dio, la quale tu hai per le mani* (3). E qui cade in acconcio di notare, che Leonzio non parla

(1) *S. Basilio Epist. ad Chilon.* — (2) *Leont. de Sectis, Act.* 2. — (3) 1 *Esdr.* VII. 14.

dei 204 volumi, di cui il falso Esdra fa menzione, ma solo dei ventidue che erano riconosciuti per canonici dai Giudei. Può sembrare un pò maraviglioso il vedere che Leonzio, facendo menzione dei ventidue libri ricevuti dai Giudei, suppone in questo numero la profezia di Ezechiele, quella di Daniele, il libro di Esdra ed i dodici profeti minori. Come mai dopo ciò egli può affermare che quei ventidue libri furono arsi nell' incendio? Ezechiele scrisse la sua profezia a Babilonia, e non in Gerusalemme; Daniele non iscrisse la sua se non dopo la intiera rovina della città e del tempio; Esdra non compose la sua opera se non dopo il ritorno dalla cattività; Aggeo, Zacharia e Malachia non profetizzarono se non quando gli Ebrei erano già stabiliti nella loro patria; ciò dimostra quanto questo sistema dei libri sacri perduti nell' incendio di Gerusalemme e restaurati da Esdra sia debole e mal sostenuto.

S. Optato di Milevo (1) ha avventurata una sentenza che è ancor più assurda; egli dice che i libri sacri furono arsi al tempo della persecuzione di Antioco Epifane, e che furono restaurati e dettati a memoria da Esdra. Dopo questo dottore sì istruito nella legge di Dio bisogna contare 280 anni circa per venire al tempo della persecuzione di Antioco Epifane. Per potere scusar Optato si dice che egli ha preso un Esdra, il quale viveva al tempo de' Maccabei, per quello che è molto più celebre, e che viveva lungo tempo prima, cioè ai tempi della cattività di Babilonia; ma l' errore è sempre grossolano; ed in questa supposizione non si può sostenere il sistema dell' autore del 4.° libro che porta falsamente il nome del grande Esdra.

Ecco tre scrittori ecclesiastici che parlavano in modo più positivo degli altri del preteso ristabilimento dei sacri libri operato da Esdra, supponendo che essi fossero interamente perduti, e che bisognasse dettarli a memoria, e con una novella inspirazione, perchè non ne restava alcuno, essendo stati tutti consunti nell' incendio generale della città e del tempio. Si potrebbe forse scusare s. Optato dicendo con alcuni critici che il settimo libro contro i Donatisti non è suo; intorno a che si potrà consultare

(1) *Optat. l.* VII.

l' ultima edizione delle sue opere che ci fu data dal signor Du Pin.

Esaminiamo ora ciò che su questa materia hanno detto i Padri più antichi di quelli de' quali favellato abbiamo; ed a prima giunta cominciamo da s. Ireneo. Quest' illustre martire, parlando della versione fatta dai Settanta, dice che i suoi interpreti furono inspirati nel far la loro traduzione; ed aggiugne che non dee sembrar mirabile che Dio abbia operato questo portento a lor riguardo, « posciachè » dopo la cattività del popolo, in cui fu tratto dai Cal- » dei sotto il re Nabuchodonosor, essendo state cor- » rotte le Scritture, ed avendo i Giudei ottenuto la li- » bertà di tornare nella loro patria dopo settant' anni di » cattività, Dio inspirò ad Esdra, al tempo d'Artaserse, il » divisamento di rinnovare tutti gli scritti dei profeti, e » di ristabilire per l' utilità del popolo la legge che era » stata data da Mosè (1) ». Così si può tradurre il testo latino di s. Ireneo, ove non si trova difficoltà che in questa espressione, *præteritorum prophetarum omnes rememorare sermones*; ciò che sembra indicare che il lavoro di Esdra aveva per iscopo il ristabilimento delle Scritture, che erano state corrotte, come s. Ireneo lo dice poco prima (*corruptis Scripturis*); e bisogna ben notare che non dice che sieno state consumate dal fuoco e perdute interamente, ma solo che erano state corrotte. Ciò nullameno il signor di Valois nella traduzione del passo di s. Ireneo riferito in Eusebio, allontanandosi dall' antica versione latina, si è giovato di un' espressione che dà a comprendere che quel santo martire credesse, che essendo i libri canonici stati perduti nell' incendio di Gerusalemme, Esdra li aveva composti di nuovo; giacchè ecco come egli fa parlare s. Ireneo: *Esdram afflatu suo impulit (Deus) ut omnes veterum prophetarum libros denuo componeret* (2). Nel testo greco Eusebio si serve della parola ἀνατάξασθαι, che significa piuttosto *ordinare*, « mettere in ordine, disporre i libri », che *comporre*, che sembra notare aver Esdra composto di nuovo e dettato a memoria tutti i libri che si erano perduti. È un far dire a s. Ireneo più di quello che in fatto non disse; giacchè egli riconosce per vero dire una inspira-

Sentimento di s. Ireneo.

(1) *Iren. l.* III, *c.* 25. *edit. Evard.* — (2) *Euseb. l.* III, *c.* 8.

zione accordata ad Esdra per faticare intorno al restaurare i libri che erano stati corrotti (*corruptis libris*); ma non era per dettarli di nuovo, era per rimetterli in ordine, correggervi le mende che vi si erano introdotte durante la guerra e la cattività, ristabilirli nel loro primiero stato; in una parola, farne una generale revisione; e quest' è senza alcun dubbio ciò che l' antico traduttore di s. Ireneo volle notare con quella parola *rememorare*.

Sentimento di Tertulliano.

Sarebbe da desiderarsi che si potessero spiegar le parole di Tertulliano in un senso del pari favorevole: questo è ciò che alcuni valenti critici han tentato di fare [1]; veggiamo se vi riuscirono. Quest' antico scrittore, parlando del libro di Henoch, dice che prevalse il costume di rigettarlo perchè non si trova nel canone dei Giudei (*In armarium judaicum non admittitur*). Aggiugne che forse non lo si volle porre nel catalogo dei libri sacri perchè a stento si credette che quest' opera abbia potuto sussistere dopo il diluvio; e risponde a questo che Noè, pronipote di Henoch, avendo sopravvissuto al diluvio, poteva bene aver conservato quest' opera del suo avo; aggiugne anche che Noè, aiutato dalla inspirazione di Dio, avrebbe potuto ristabilire e rinnovellare questo scritto di Henoch interamente perduto per le acque del diluvio: *Potuit abolefactam eam violentia cataclysmi, in spiritu rursus reformare* [2]. Ben si comprende ciò che voglia dire questa parola nello stile di Tertulliano. Per provare ciò che asserisce si serve dell' esempio di Esdra; giacchè è costante, dice egli, che dopo la rovina intera di Gerusalemme per opera dei Babilonesi tutti i libri della Scrittura riconosciuti canonici dai Giudei furono restaurati da Esdra (*Jerosolymis babylonica expugnatione deletis, omne instrumentum judaicæ litteraturæ per Esdram constat esse restauratum*). Si potrebbero forse intendere queste espressioni di una revisione fatta di tutti i libri dell'Antico Testamento per correggerli e porli in ordine; ma il paragone che egli fa del libro di Henoch interamente perduto per le acque del diluvio coi libri canonici, a restaurare i quali adoperossi Esdra, lascia una grave difficoltà, la quale non si può risolvere, se non

(1) *Vide P. Alexand., dissert.* IV, *art.* 1. — (2) *Tertull., de Cult. Femin.* c. 3.

col dire, che non bisogna così fortemente insistere su questo paragone, e che esso non è intero in tutte le sue circostanze, come veramente si dice in generale di un gran numero di comparazioni, e principalmente di quelle degli antichi.

Sentimento di san Clemente d'Alessandria

S. Clemente di Alessandria sembra anch' esso favorevole come Tertulliano al sentimento di quelli che riguardano Esdra non solo come un revisore che ha dato ordine e disposizione ai libri della Scrittura, correggendo le mende che avevan potuto introdurvisi, ma anche come l' intero restauratore, che ha dettato di nuovo con una particolare inspirazione tutti i libri sacri innanzi a lui scritti, che erano stati arsi e consunti nell' incendio di Gerusalemme. Ecco come egli si spiega a questo proposito: « Essendosi perdute le Scritture, dice egli, al tempo » della cattività dei Giudei sotto Nabuchodonosor, Esdra, » sacerdote della tribù di Levi, inspirato dallo spirito pro» fetico li rinnovellò ai tempi di Artaserse (1) ». Così si può tradurre il testo di s. Clemente d'Alessandria non consultando che la versione latina; e se essa fosse esatta sembra che bisognerebbe confessare che questo santo Dottore ha creduto che gli antichi libri della Scrittura si sieno perduti al tempo della cattività; ma bisogna osservare che la greca espressione διαφθαρεισῶν, tradotta colle parole *cum interiissent Scripturæ*, potrebbe essere voltata più esattamente con queste, *cum corruptæ essent Scripturæ*. Il testo di s. Clemente così spiegato non arreca più difficoltà di sorta alcuna; giacchè tutto ciò che egli dice non significherà nient' altro se non che Esdra rinnovellò le Scritture che erano state guaste dalla negligenza de' Giudei, dalla poca cura che avevano avuto di conservarne gli esemplari nel tempo della cattività; e che nel rivederle corresse gli errori che vi si erano introdotti nei tempi del tumulto e della cattività. È necessario osservare che s. Clemente d'Alessandria non parla punto dell' incendio della città; che non riferisce a quest' avvenimento la corruzione dei libri della Scrittura, ma al tempo della cattività; il che comprende in generale un lungo spazio di settant' anni: si potrebbe da ciò conchiudere che s. Clemente di Alessandria non aveva de-

(1) *Clem. Alex. l.* I *Strom.*

sunto quel che dice dal falso Esdra, il quale assicura positivamente che la legge era stata abbruciata (*lex tua incensa est*).

Sentimento dell' autore di un frammento attribuito ad Origene.

Ci si dice che Origene riferisce il sentimento di quelli, i quali pretendevano che Esdra e gli anziani del suo tempo, e come pare i principali fra quelli che componevano la grande sinagoga, avevan fatto la raccolta dei salmi, secondo che la lor memoria li forniva loro, e che ciascuno vi contribuì con quello che aveva prima imparato. Si vuol provare tutto questo con un frammento riferito negli Hexapli del padre di Montfaucon; ma chiunque leggerà con attenzione quel frammento stenterà a persuadersi che sia veramente d' Origene. Non si nota da qual parte delle sue opere ciò sia tratto; lo stile ne è assai oscuro. D' altronde si fa dire a quest' autore, che ciascuno contribuiva a far quella raccolta dando quello che un tempo aveva appreso; mentre a me sembra che tale non sia il senso che bisogna dare al testo greco. Origene, o qualunque altro sia l' autore di quel frammento, dice soltanto che gli antichi facevano la raccolta dei salmi e degli inni τὰς ἐμφερομεν, *qui circumferebantur*, che si spacciavano ordinariamente, *secondo che si appresentavano alla memoria di ciascuno di essi*(1). In tutto ciò non si scorge il menomo vestigio del sentimento di coloro i quali pensano che Esdra ristabilisse nella loro integrità tutti i libri della Scrittura, e li dettasse di nuovo, perchè erano stati perduti e consunti nell' incendio della città e del tempio.

Sentimento dell' autore della Sinopsi attribuita a s. Atanasio.

L' autore della Sinopsi attribuita a s. Atanasio, il quale è assai antico, sembra insinuare che i cinque libri di Mosè si sieno perduti durante il tempo della lunga cattività di Babilonia. « Ecco, dice egli, ciò che si narra di E-
» sdra; cioè che essendosi perduti i cinque libri per la
» negligenza del popolo, e per la lunga durata della
» cattività, quel Dottore, che si applicava allo studio
» delle cose utili ed oneste, e che d' altronde avea molta
» dottrina e lettura, conservò con accuratezza tutti quei
» libri (parla qui dei cinque libri di Mosè), li mise
» dappoi in luce, li comunicò a tutti, ed in questa guisa
» li conservò ». Non v' ha difficoltà nel passo che ab-

(1) Κατὰ τὸ προπισὸν ἑκάστου τῇ μνήμῃ.

biamo riferito, se non per riguardo ai termini, *cum libri quinque per incuriam populi ac diuturnam captivitatem periissent.* Ora l'autore non parla di una perdita intera ed assoluta, posciachè riconosce che Esdra li conservò con premura: il che vuol dire adunque che il popolo aveva perduto i cinque libri di cui parla l'autore; che gli esemplari ne erano assai rari, e che Esdra li rendette più comuni colla premura che si diede di moltiplicarne le copie dopo aver corretto e ristabilito il testo nella sua antica purezza. Egli fece anche ciò che l'autor della Sinopsi nota in appresso, cioè raccolse tutti i salmi in un solo volume, unendo quelli che erano stati composti da diversi autori ed in diversi tempi. Si dee osservare che il preteso s. Atanasio non parla che dei cinque libri, il che noi dobbiamo intendere del Pentateuco: onde egli era ben lontano dal credere che tutti i libri composti prima della cattività fossero stati arsi e consumati nell'incendio del tempio.

S. Gian Grisostomo si spiega su quest'argomento in una maniera più esatta, e che non fa nascere alcuna difficoltà; egli vuole che si ammiri la bontà di Dio, che si è compiaciuto d'inspirare Mosè, al quale diede le tavole su cui aveva incisa la sua legge. Mandò dappoi, dice egli[1], i profeti, che ebbero a soffrire molte contraddizioni. Venner quindi le guerre, che fecero perire molta gente; le tavole passarono pel fuoco. Dio inspirò ad un altr'uomo mirabile, nominato Esdra, il disegno di disporre e di mettere in ordine le Scritture, raccogliendone le reliquie (*Et fecit ut componeret ex reliquiis*). Le Scritture, secondo s. Gian Grisostomo, non erano adunque nè consunte nè perdute: erano state esposte alla profanazione de' Caldei, avevano sofferto qualche alterazione per la negligenza de' Giudei; ma ciò che ne rimaneva bastava per poterle ristabilire nel pristino stato; e quest'è ciò che Esdra fece. Sentimento di san Gian Grisostomo.

S. Girolamo riconosce che Esdra lavorò con successo intorno ad un'opera così importante; e perciò lo chiama *il restauratore del Pentateuco*, e lo distingue da Mosè che ne era l'autore, come per far capire, che non ostante tutte le cure che Esdra si era dato per ristabilire il Sentimento di s. Girolamo.

(1) *S. Chrysost., Hom.* VIII *in Epist. ad Hebr.*

Pentateuco, egli non ne era punto l' autore per una novella inspirazione, col soccorso della quale avesse dettato di nuovo i cinque libri di Mosè; ma che solo aveva lavorato nel correggerli e nel porli in ordine. *Sive Moysen volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram ejusdem instauratorem, non recuso:* così si esprime questo santo Dottore scrivendo contro Helvidio.

Sentimento di Teodoreto.

Teodoreto, nella sua prefazione sui salmi, dice che Esdra rinnovò la memoria delle sacre Scritture; il che fa supporre che esse fossero cadute nell' obblio, e che se ne fosse in certo qual modo perduta la memoria, ma non già che esse fossero interamente perdute, ed annichilate dall' incendio. In un altro luogo lo stesso autore, parlando della versione dei Settanta, dice, « che essa venne eseguita cinquant' anni dopo Esdra, il quale essendo pieno » di una grazia tutta divina, scrisse i libri sacri, che » erano stati guasti già da lunghissimo tempo, sia dalla » poca cura de' Giudei, sia dall' empietà dei Babilonesi. » Ora, se Esdra animato dalla inspirazione dello Spirito » Santo, ha rinnovellata la memoria di que' sacri volumi, » se i Settanta gli hanno poscia tradotti in greco per di- » vina inspirazione e con mirabile concordia, e se hanno » anche tradotto le iscrizioni ed i titoli, è una grande » temerità ed un ardimento pieno d' andacia l' afferma- » re che queste Scritture sieno false, ed il preferire i » nostri pensieri alla virtù efficace dello Spirito di Dio ». Teodoreto non riconosce altro con ciò che una particolare assistenza dello Spirito Santo, col soccorso della quale Esdra ha rinnovato la memoria delle divine Scritture, perchè esse erano cadute nell' oblivione, ma non in una intera rovina. Se Teodoreto non avesse nulla detto di più, sarebbe facilissimo il porlo nel numero di coloro i quali hanno creduto che Esdra dovesse essere riguardato come il riparatore delle Scritture nel senso che ne ha rinnovato la memoria, che le ha corrette e messe in ordine; in una parola, che egli ha supplito a tutto ciò che sembrava difettoso, dopo aver raccolto con cura tutti quei rimasugli dei libri canonici anticamente ricevuti che gli venne fatto di trovare; ma v' ha un passo nelle opere di Teodoreto che fa nascere una più grave difficoltà: giacchè nella sua prefazione sul Cantico dei

Cantici ecco come egli si esprime: « Essendo state le sa-
» cre Scritture in parte arse sotto il regno di Manasse,
» essendo le altre sparite nel tempo della cattività, il
» beato Esdra, dopo un grandissimo numero di anni, dettò
» nuovamente tutte le Scritture che ci erano necessarie
» e salutari; e le scrisse non già copiandole dagli esem-
» plari, ma col soccorso dello Spirito di Dio, del quale
» era pieno ». Vi sono in questo testo di Teodoreto tre cose che formano difficoltà: giacchè egli dice primieramente che le Scritture furono in parte abbruciate ai tempi di Manasse, e che al tempo della cattività un' altra parte interamente disparve; afferma in secondo luogo che Esdra dopo molti anni le restaurò, scrivendo quelle che erano più necessarie, e che a noi riuscivano più utili e più salutari; finalmente egli dice che non si giovò punto degli antichi esemplari per un' opera sì importante, ma che non ebbe altro soccorso tranne quello dello Spirito divino, di cui era pieno.

A ciò si può rispondere primieramente, che se ai tempi di Manasse furono arsi alcuni esemplari delle Scritture, è però possibilissimo che ne sieno rimasti altri interi; al tempo del re Josia il sommo sacerdote Helcia trovò nel tempio un esemplare della legge; onde Teodoreto, parlando di ciò che accadde al tempo di Manasse, può aver voluto dire solamente, che questo empio re aveva fatto gittar nel fuoco alcuni dei sacri libri, e che il furore di questo principe fu causa che molti privati nascosero i loro esemplari per sottrarli alla profanazione che ne era fatta da costui. Per ciò che riguarda il tempo della cattività, Teodoreto dice invero che i sacri libri scomparvero; ma questo può significare che a motivo del furore de' Caldei si nascosero con tanta cura, che gli esemplari ne divennero rarissimi, e quei soli che amavano sinceramente la legge e la verità ebbero cura di conservarne alcuni. — Quando Teodoreto aggiunge che il beato Esdra scrisse di bel nuovo le Scritture che ci sono necessarie e salutari, non dice nulla che non sia stato asserito da coloro i quali pensarono che questo dotto interprete della legge avesse corretto e descritto i libri antichi, in cui si era introdotta una gran quantità di errori. — Finalmente quando egli dice che non

si serviva degli antichi esemplari per far queste correzioni e per ristabilire i libri della legge nella loro purezza, dice il vero, perchè erano corrotti; e perciò Teodoreto riconosce che egli ebbe d' uopo del soccorso dello Spirito Santo, di cui era pieno, e che l' inspirazione gli fu necessaria per dare un' autorità certa ed infallibile ai cangiamenti che fu obbligato di fare negli esemplari che erano stati corrotti.

Risultato della testimonianza degli antichi. — Opinioni di alcuni moderni.

Sembra che la maggior parte di questi autori, ad eccezione di tre, abbiano ammesso solamente che Esdra non altro facesse che una nuova raccolta dei sacri libri; che disponendoli per ordine correggesse molti errori introdotti dalla negligenza de' Giudei, e durante il tempo di una lunga cattività. Questi scrittori hanno detto di Esdra, per riguardo a tutta la Scrittura, ciò che s. Ilario ne ha detto per riguardo ai salmi(1), cioè che gli ha raccolti, gli ha messi in ordine, e ne ha formato un libro.

Ne' seguenti secoli è mirabile il trovare alcuni autori che abbiano abbracciato il sentimento con chiarezza espresso nella lettera di s. Basilio a Chilone, cioè che Esdra dettò di nuovo tutti i libri della Scrittura che erano stati interamente aboliti al tempo della cattività: sant' Isidoro di Siviglia lo ha ancor sostenuto nel VII secolo(2), e Rabano Mauro nel IX. Lungo tempo dopo, cioè ai tempi del Concilio di Costanza, un valente teologo dell' ordine di s. Domenico appellato *Giovanni di Ragusi*, avventurò questo sentimento in un' aringa che pronunciò in quell' augusta assemblea; ma bisogna notare, che quantunque fosse teologo rinomato, pure mancava di buona e saggia critica, contro le regole della quale ha commessi molti errori nel discorso di cui parliamo. Nicola di Lyra, dotto interprete della Scrittura, che era dell' ordine dei frati-minori, e Genebrardo, furono anch' essi di questo sentimento. Sisto da Siena è uno de' più moderni che lo abbiano pur seguíto; egli non confessa per vero dire che tutte le antiche Scritture si sieno perdute e consumate nell' incendio di Gerusalemme, ma afferma che lo furono quasi tutte(3) (*Omnes pene divinas Scripturas restituit*); egli le dettò a memoria (*memoriter*), ma con molta fedeltà; e questo avvenne per un soccorso particolare della Divinità (*Non sine Divinitatis numine.*).

(1) *Hil.*, *Præf. in Ps.* — (2) *Isid. l.* VI *Orig. c.* 1. — (3) *Sixt. Sen.*, *l.* 1 *Biblioth.*

Che cosa si debba pensare del sentimento di coloro i quali han creduto che Esdra avesse di nuovo dettato tutti gli antichi libri della Scrittura. Questo sentimento è falso nè si può sostenere.

Dopo aver riferito i sentimenti degli antichi e dei moderni scrittori intorno al corrompimento del testo, ed a ciò che fece Esdra per correggerlo, o per ristabilirlo tutto quanto, se è vero che i libri sacri sieno tutti stati consunti da un incendio generale, ci resta ora ad esporre ciò che si debba pensare dell' opinione di coloro i quali hanno troppo leggermente creduto che Esdra avesse di bel nuovo dettati tutti gli antichi libri della Scrittura, di cui non restava più nulla dopo l' incendio di Gerusalemme e la cattività di Babilonia.

Affermiamo primieramente che questo sentimento non è appoggiato sopra alcun solido fondamento, e che si può mostrare esser falso in tutte le sue parti. Imperocchè 1.° esso non è stabilito che sulla testimonianza dell' autore del 4.° libro di Esdra, scrittor favoloso, e che non merita alcuna credenza, come si mostrerà in appresso. 2.° Ciò che egli afferma del deperimento intero dei sacri libri è falso: giacchè lo stesso Esdra dice(1) che *era scriba* (dottore) *erudito nella legge di Mosè*; e come mai erasi egli addottrinato nella legge di Mosè? Perchè certamente l' aveva studiata e meditata mentre si trovava in Babilonia cogli altri prigionieri. Daniele, scrivendo poco tempo prima della libertà accordata ai Giudei, cioè nel primo anno del regno di Dario il Medo (che era alla testa dell' impero de' Caldei), dice(2) che comprese approssimarsi gli anni della cattività al loro fine, e che ebbe questa notizia consultando i sacri libri; in Geremia egli trovò notato questo numero; onde le profezie di Geremia esistevano ancora, ed esse non erano state consunte nell' incendio. In appresso Daniele dice(3) che tutto quanto Israele ha peccato contro la legge di Dio data da Mosè, e che quel popolo non ha ascoltato la voce del Signore; che per questo motivo piovve sopra di lui la maledizione, e l' anatema che sta scritto nel libro di Mosè: laonde ancora esisteva la legge di Mosè; il profeta allude a ciò che è notato nel Levitico e nel Deuteronomio(4): i Giudei avevano adunque questi due libri nel tempo della cattività. Daniele riconosce parimente che tutte le sventure cadute sopra Gerusalemme erano notate nella legge di

(1) 1 *Esdr.* VII. 6. — (2) *Dan.* IX. 2. — (3) *Dan.* IX. 10 *et seqq.* — (4) *Levit.* XXVI. 27 *et seqq.*; *Deut.* XXVIII. 15 *et seqq.*

Mosè (*Sicut scriptum est in lege Moysi*)(1); il che si riferisce a quello che sta scritto nel capo XXVII del Deuteronomio, ℣℣. 14 e seguenti: onde questo libro esisteva in Babilonia dopo l' incendio che consumò il tempio di Gerusalemme.

Per sostenere il sistema che noi combattiamo, bisognerebbe supporre che non vi fossero altri esemplari della legge tranne quelli che si trovavano in Gerusalemme nel tempo in cui essa fu assediata dai Caldei. Ora ciò sembra evidentemente falso; giacchè quando le dieci tribù furono condotte in cattività da Salmanasar, v' erano fra que' Giudei del regno d' Israele molte persone che temevano Dio, e formavano il loro studio della sua legge; ve n' erano di quelle che erano rimaste nella religione dei loro padri, i quali non avevano consentito allo scisma di Jeroboamo, e che non adoravano punto i vitelli d' oro: questi Israeliti, simili a quelli di cui Dio parlava ad Elia, dicendogli che si era riservato settemila uomini, i quali non avevano piegato il ginocchio innanzi a Baal, leggevano senza alcun dubbio i libri sacri, e li conservavano con cura. Eravi al tempo di Eliseo una specie di scuola o di società che era composta da quelli che si chiamavano *i figliuoli* od i discepoli *dei profeti;* essi erano senza alcun dubbio istruiti nello studio della legge, e si occupavano nella lettura dei libri sacri, che conservavano con diligenza e con rispetto. Questi figli dei profeti ebbero l'attenzione di formare altri discepoli; e non si può dubitare che non ve ne fosse ancora un assai buon numero al tempo che Salmanasar tolse le dieci tribù per trasportarle al di là dell' Eufrate; essi recarono seco quei monumenti preziosi che custodivano con tanto zelo e rispetto. Questa trasmigrazione delle dieci tribù accadde più di centotrenta anni prima dell' incendio del tempio per opera di Nabucco. I libri che quei pii Israeliti seco portarono erano fuori del pericolo di quell' incendio; Tobia, che era stato condotto prigioniero cogli altri, ne aveva senza alcun dubbio conservato un esemplare; l' autor del libro che porta il suo nome lo fa bastantemente intendere quando narra(2) che quel santo uomo di Tobia essendosi un giorno levato da cena per seppellire un uomo della sua nazione, che era stato ucciso, ed il cui corpo era rima-

(1) *Dan.* IX. 13. — (2) *Tob.* II. 6.

sto nella contrada senza sepoltura, si ricordò di quelle parole del profeta Amos: *I vostri giorni festivi si convertiranno in lamentazioni ed in lutto*(1); il che mostra che il sant' uomo Tobia conservava e leggeva la Scrittura nel luogo del suo esiglio, e che i pii Israeliti avevano avuto cura di portarne seco degli esemplari nel tempo in cui furono condotti nelle provincie degli Assirii e dei Medi; donde si può conchiudere che tutti gli esemplari della legge non erano rinchiusi in Gerusalemme e nemmeno nella Giudea.

Se v' aveano esemplari della legge fra gli Israeliti che furon condotti via prigionieri, come non si può guari dubitarne ragionevolmente, non farebbe nemmeno bisogno di cercare altrove altri mezzi, bastando questo solo per avere in Gerusalemme i libri della legge dopo il ritorno dalla cattività: giacchè è certo che furon molti quei prigionieri dell'Assiria e del paese dei Medi che tornarono nella Giudea con quelli che erano stati liberati dalla cattività di Babilonia, avendo l' editto di Ciro dato ad essi una piena libertà di tornarsene con quelli che un tempo avevano riguardati come loro fratelli.

Lungo tempo prima della distruzione di Gerusalemme il re dell'Assiria giudicò conveniente di spedire i sacerdoti Giudei per insegnare agli abitanti di Samaria ciò che la Scrittura appella *legitima Dei terrae*; ed era per far osservare i sacrificii che si costumava di offrire nel paese prima che gli Israeliti ne fossero stati via trasferiti: si trattava di ristabilirvi il culto ordinato dalla legge di Mosè. Que' sacerdoti spediti da parte del re d'Assiria portaron seco i libri della legge, i cui esemplari erano scritti nei caratteri antichi delle lettere de' Chananei, che furon poscia appellati *samaritani*. Quest' esemplare del Pentateuco samaritano non era certamente nel tempio; onde non vi fu consumato dall' incendio.

Alcuni anni prima della distruzione di Gerusalemme molti Giudei furono trasferiti a Babilonia con Jechonia: Ezechiele e Daniele erano di questo numero. Possiamo forse persuaderci che nessuno di questi due profeti, nè alcun altro di quelli che furono condotti con loro, non si sieno data la cura di portar seco un esemplare della legge e degli scritti canonici od agiografi?

(1) *Amos* VIII. 10.

Bisogna notare che Ezechiele era sacerdote, e che come tale doveva avere una cura particolare di tutto ciò che riguardava i sacri libri. Non possiamo dubitare che in Babilonia non vi fossero al tempo della cattività alcuni esemplari della legge di Dio. Oltre ciò che abbiamo sopra osservato del profeta Daniele, ne abbiamo ancora una prova nella storia di Susanna, ove si dice[1] che, essendo giusti, i suoi parenti ebbero cura di allevare la lor figliuola e di istruirla secondo la legge di Mosè. La storia di Susanna si riferisce al principio della prima trasmigrazione, e prima dell' incendio della città e del tempio; eranvi allora in Babilonia alcuni libri della legge di Mosè: questi esemplari non poterono essere consunti nell' ultima rovina di Gerusalemme; onde è falso il dire che sieno tutti periti nell' incendio.

D' altronde potremmo forse persuaderci che Geremia, il quale aveva avuto tutto il tempo e tutti i mezzi di porre i sacri libri al coperto dagli insulti de' Caldei, abbia trascurato di conservarne almeno un esemplare? Egli era sacerdote, pieno di zelo per tutto ciò che riguardava la gloria di Dio; in tutte le calamità da cui fu oppressa la sua nazione egli si vide protetto da Nabuzardan, capo della milizia del re di Babilonia. Nabuchodonosor aveva dato ordine che si trattasse questo profeta con ogni sorta di bontà, e che gli si desse una piena ed intera libertà. Nabuzardan in conseguenza di quest' ordine fece uscir Geremia dal vestibolo della prigione; egli fu consegnato a Godolia, sotto la protezione del quale gli fu libero l' entrare nella sua casa, ed andare dappertutto ove giudicasse conveniente. Ciò accadde al tempo della presa di Gerusalemme il nono giorno del quarto mese[2], cioè un mese intero prima dell' incendio del tempio, a cui i Caldei non diedero fuoco che un mese dopo, come è notato nel quarto libro dei Re[3]. In tal guisa Geremia ebbe tutto il tempo necessario per prendere provvedimenti onde conservare e custodire diligentemente i sacri libri, e preservarli dall' incendio.

Dopo il ritorno dalla cattività di Babilonia si lavorò a prima giunta intorno al ristabilimento del tempio; ma quest' opera fu spesso interrotta, e non fu terminata che

(1) *Dan.* XIII. 3. — (2) *Jerem.* XXXIX. 11 *et seqq.* — (3) 4 *Reg.* XXV. 8 *et seqq.*

nel sesto anno del regno di Dario. Allora si stabilirono i sacerdoti ed i leviti per esercitare le lor funzioni secondo che sta scritto nella legge di Mosè (*Sicut scriptum est in libro Moysi*(1)). Si dee osservare che Esdra non era per anco di ritorno a Gerusalemme; egli non vi tornò che lunghissimo tempo dopo, cioè nel settimo anno del regno di Artaserse, come è notato nel capo VII del primo libro che porta il suo nome(2). Si avevano adunque i libri della legge nella Giudea prima che Esdra vi fosse tornato, ed anche prima del tempo in cui si vorrebbe, seguendo il preteso Esdra, fissare l'intero ristabilimento dei sacri libri, che quest' autore supposto dice essere stati arsi nell' incendio di Gerusalemme.

Essendo Esdra venuto a Gerusalemme con un decreto di Artaserse, col quale era autorizzato a prendersi la cura di tutto ciò che riguardava la religione e la buona disciplina, il popolo, per esser meglio istruito di tutto ciò che apparteneva alla dottrina della legge, pregò questo dottore, sì valente e sì versato nella lettura dei libri di Mosè, di volere portar seco il libro della legge dello stesso Mosè, che il Signore aveva data al popolo d' Israele: (*Et dixerunt Esdræ scribæ ut afferret librum legis Moysi, quam præceperat Dominus Israeli*(3)). Bisogna osservare che i Giudei non domandano già ad Esdra che detti di nuovo il libro della legge (essi suppongono che quest' opera sia nella sua integrità, e ben conservata); non gli fanno alcuna domanda per sapere da lui se egli abbia avuto una inspirazione particolare per ristabilire nella loro integrità i sacri libri scritti prima della cattività; ma domandano semplicemente ad Esdra che porti seco il libro della legge; e ne parlano come di un' opera sempre esistente, e di cui d' ordinario si servivano. Tutte queste ragioni mostrano in una maniera convincente, che nulla è più irragionevole di questo preteso ristabilimento dei sacri libri operato da Esdra.

Ma noi andiamo più lungi, e diciamo che questo sentimento è non solo falso, ma anche pericolosissimo. Imperocchè se si suppone che, essendo tutti i libri della Scrittura interamente distrutti, abbia dovuto Esdra dettarli di bel nuovo, quale certezza avremo noi della verità delle antiche profezie? Non si può provare che

Questo sentimento è non solo falso ma pericoloso.

(1) 1 *Esdr.* VI. 18. — (2) *Id.* VII. 12. — (3) 2 *Esdr.* VIII. 1, *etc.*

esse sono tutte divine se non perchè gli avvenimenti vi sono predetti lungo tempo prima che se ne sia veduto il compimento. È una cosa degnissima di ammirazione il vedere che Isaia ha predetto il ristabilimento di Gerusalemme e del tempio tanto tempo prima, e che non solo egli ha vaticinato quest' avvenimento così favorevole e così glorioso alla sua nazione, ma che ha anche nominato il principe che doveva essere l' autore di un sì grande beneficio, che lo ha designato col suo nome più di cento anni prima che venisse al mondo, avendo Iddio detto per bocca di questo profeta: *Sono io che dico a Ciro: Tu sei il mio pastore, tu adempirai tutti i miei voleri. — Io che dico a Gerusalemme: Tu sarai riedificata; al tempio: Tu sarai rifabbricato*(1). Un vaticinio così chiaro e così preciso è una prova convincente della divinità di colui che ha fatto questa rivelazione al profeta; nulla è più atto a chiudere la bocca agli increduli ed ai pretesi spiriti forti. Ma non si può conservare a questa prova tutta la sua forza se non riconoscendo che Esdra non ha dettato di bel nuovo le Scritture; che esse hanno sempre esistito nei tempi più travagliati, sotto re empii, qual era Manasse, e ne' tempi delle più gravi sciagure, come durante la cattività di Babilonia; e che in que' tempi di tumulto, quantunque gli esemplari de' sacri libri fossero diventati più rari, le persone pie ed i Giudei zelatori della legge avevano grande cura di conservarli pel sommo rispetto che ad essi portavano, e per l' attenzione che avevano nel servirsene per propria edificazione e per istruzione degli altri.

Ciò che diciamo di questo vaticinio di Isaia intorno a Ciro dee essere applicato a tutti gli altri da lui pronunciati intorno alla cattività ed alla liberazione de' Giudei. Sarà difficilissimo, per non dire impossibile, di mostrarne la divinità, se si riconosce questa perdita generale dei sacri libri nell' incendio di Gerusalemme, e se si pretende che di nuovo fossero dettati da Esdra. Possiamo anche dire lo stesso delle profezie di Geremia, nelle quali egli ha predetto la cattività, il tempo della sua durata, e la liberazione dei Giudei al termine della medesima. Tutto ciò che fu predetto da Ezechiele sulla rovina di Tiro e sui guasti fatti in Egitto da Nabu-

(1) *Isai.* XLIV. 28, *et* XLV. 1.

chodonosor, tutto ciò che questi tre profeti hanno annunciato della fine dell' impero de' Babilonesi, e della desolazione di tanti altri popoli, in una parola, tutto ciò che dissero di tante rivoluzioni che accaddero sotto il regno di Nabuchodonosor e de' suoi successori, tutte queste profezie, io dico, saran tenute come scritture dettate posteriormente da un autore che ne aveva veduto il compimento. Si dirà altrettanto del vaticinio di Abdia contro gli Idumei, di quello di Sophonia (1) contro i Moabiti, gli Ammoniti ed altri popoli; queste profezie erano già compite prima di Esdra: se si suppone che egli abbia ristabilito i sacri libri scritti prima del suo tempo, si dirà che ha parlato da storico anzichè da profeta, ed in questo modo si darà un gran colpo alla divinità delle profezie.

Ultima prova della conservazione dei sacri libri al tempo della cattività di Babilonia.

Ma aggiungiamo qui un' altra riflessione sulla profezia di Isaia intorno a Ciro. Giuseppe (2) dice che fu presentata a Ciro dai Giudei che erano in Babilonia, e che gli mostrarono il passo del profeta in cui era notato il suo nome, e si vedevano i beneficii che egli accorderebbe alla nazione. Ciò colpì talmente lo spirito di Ciro, che nell' editto pubblicato in favore de' Giudei per permetter loro il ritorno nella patria, egli riconosce (3) di tener l' impero del mondo dal Dio d' Israele, ed essere il Signore, il Dio del cielo, che gli aveva ingiunto di fabbricargli un tempio in Gerusalemme nella Giudea. Il libro delle profezie di Isaia era dunque tra le mani de' Giudei di Babilonia quando Ciro vi entrò vittorioso. Quest' esemplare erasi conservato dal tempo di Isaia fino al termine della cattività, o piuttosto era stato di nuovo composto da Esdra? Non si può pigliar quest' ultimo partito, che sarebbe opposto all' ipotesi dell' autore del 4.° libro di Esdra; d' altronde qual credenza avrebbe potuto aver Ciro in una profezia appena scritta? qual fede avrebbe potuto prestare ad un libro che avrebbe riguardato come un' opera foggiata espressamente per adularlo? Bisogna dunque confessare che la profezia mostrata dai Giudei di Babilonia a Ciro era in un esemplare conservato sino dal tempo del profeta Isaia, e che per la sua antichità era rispettabile e degno di venerazione, non avendo alcun segno di novità o di supposizione.

(1) *Sophon.* II. — (2) *Joseph* l. XI, c. 1. — (3) I *Esdr.* I. 2.

TERZA DISSERTAZIONE

SOPRA ESDRA

IN CUI SI ESAMINA SE ESDRA CANGIASSE GLI ANTICHI CARATTERI EBRAICI PER SOSTITUIR LORO LE LETTERE CALDEE;

DEL P. CALMET

Gli antichi caratteri dei libri santi furon essi cangiati? Esdra è l'autore di tal cambiamento?

La quistione dell' origine e dell' antichità dei caratteri che tuttora usano gli Ebrei divise gli eruditi e tuttavia li divide. I dottori ebrei non sono intorno a questo punto tra loro d'accordo, e i più versati scrittori cristiani, dell' una e dell' altra comunione, protestanti contro protestanti, cattolici contro cattolici, parlano e scrivono ancora pro e contro, lasciando la cosa problematica e indecisa. Sarebbe senza dubbio temerità il pretendere di terminare siffatta contesa colle nostre nuove scoperte, e forse ancora ve n'ha in volendo trattare questa materia dopo tanti valent' uomini che l' hanno come esaurita. Per la qual cosa nostro principale intendimento si è di ventilare un altro punto di critica puramente accessorio a tal disputa: trattasi di sapere se Esdra sia l' autore della mutazione che pretendesi esser seguita nella scrittura degli Ebrei; quistione inutile per coloro che sostengono non essere avvenuto mai cangiamento in questi caratteri, e che può interessare solamente quei che difendono essere state sostituite le lettere usate oggidì dagli Ebrei ai caratteri fenicii de' quali servivansi avanti il servaggio, e che pur ora sono in uso presso i Samaritani della Palestina. Ben s' intende non poter noi dispensarci dal proporre le principali ragioni dei due partiti prima d' entrare nell' esame della principale nostra proposizione.

Argomenti di quelli che negano che gli antichi carat-

La presunzione è molto favorevole per chi sostiene che gli Ebrei non abbiano in alcun tempo lasciati gli antichi loro caratteri. Questa nazione, altera e superstiziosa al-

l'eccesso, non reputa per buono e per santo se non quel ch'essa pratica e ciocchè stima; e dopo tanti secoli che la veggiam frammischiata con noi e dispersa in tutte le parti del mondo, nè persecuzioni, nè guerre, nè pubbliche o private calamità poterono mai obbligarla a discostarsi dalle sue antiche osservanze. Ella conserva i sacri libri che ricevè da' suoi progenitori, nella forma medesima che ebbero ne' tempi andati; e benchè l'uso abbia fatto mutare la figura dei libri, con tutto che la stampa abbiane renduta la moltiplicazione sì facile con toglierci la fatica di copiarli, quantunque l'interpunzione inventata e posta in pratica dai famosi circoncisi dottori ne abbia resa più generale e più stabile la lettura, nondimeno gli Ebrei conservano anche alla giornata, come per lo passato, nelle lor sinagoghe i libri della Scrittura nei rotoli di pergamena scritti a mano e da una parte sola, senza punti vocali; e crederebbero un esemplare macchiato e non atto a servir loro nella sinagoga se fosse passato per mano straniera e sotto il torchio. Chi dunque crederà che un popolo con simili prevenzioni sia capace d'abbandonare i suoi antichi caratteri, e di sostituirne loro di forestieri, incogniti ai loro antenati?

teri dei libri santi siano stati cambiati. 1.° Ragioni di convenienza.

Ma quando anche la superstizione avesse potuto permetter loro tal cangiamento, sarebb' egli per avventura stato praticabile in quel tempo in cui pretendesi esser seguito, vale a dire al ritorno dalla servitù, allorchè quasi tutta la nazion degli Ebrei era tuttavia dispersa in tante varie regioni? Che gli Ebrei della Caldea assumessero i caratteri del paese ove viveano, sia pure, non essendo in sostanza la cosa impossibile; ma che quei d'Egitto, della Fenicia, della Siria, dell'isole, e di tante rimote provincie, ove le ultime guerre di Nabucco gli avevan dispersi, si sieno accordati in un tratto e di concerto a cangiare scrittura, ciò sembra del tutto impossibile; imperocchè finalmente non dobbiamo immaginarci che tutti i Giudei e tutti gl'Israeliti delle dieci tribù ritornassero dal lor servaggio e si riunissero in una volta nel lor paese: fu assai lento il ritorno e non mai perfetto; rimase in tutte le provincie dell'Asia una quantità d'Ebrei che mai nella Palestina non fece ritorno. Ed in qual modo avrebbero questi adottata la riforma

delle lettere fatta da Esdra? Non sarebbersi all' incontro sollevati contro di lui come contro un profano, un sacrilego, un corrompitore dei sacri libri?

Se durante la lunga lor servitù poterono gli Ebrei conservare il lor linguaggio talmente puro, ch' Ezechiele, Ester, Daniele, e il medesimo Esdra, come pure i profeti Aggeo, Zaccaria e Malachia, i quali scrissero o nella servitù, o appresso, non adoperarono altra lingua se non l' antica dei lor maggiori, l' ebreo puro e quale erasi parlato nella Giudea prima della trasmigrazione, chi crederà che quegli stessi Ebrei abbandonassero sì di leggieri i loro caratteri? Che cos' è più facile mantener puro e senza corruttela, il linguaggio, o la scrittura? In oltre che utile e che vantaggio poteva procurar loro un simile cangiamento? Era forse per la facilità del commercio? E chi impediva loro di parlare e scriver caldeo coi Caldei, e di mantenere nel tempo medesimo fra essi e per la religione la loro favella ed i loro caratteri? La cosa era forse allora più impraticabile di quel che sia in oggi ai medesimi Ebrei, che ostinatamente serbano sì l' una che gli altri non ostante il lor miscuglio con tanti popoli differenti?

2.° Testimonianze degli antichi scrittori ebrei.

A queste ragioni di convenienza aggiugnesi la testimonianza dei più antichi autori ebrei, i quali sostengono che non vi fu mai tra loro sostituzion di caratteri, e che quei che di presente sono in uso nei libri santi vi furon sempre; aggiugnesi pure che la scrittura dello stesso Mosè, o piuttosto quella di Dio, non poteva in verun tempo esser mutata senza un sacrilegio, di cui non si dee con tanta leggerezza tacciare un sì sant' uomo come lo scriba Esdra. Allegasi l' autorità di Giuda detto il Santo, che raccolse la *Miscna*, il quale è più antico dello stesso Origene, il primo autore cristiano che abbia sostenuto il sentimento contrario. I due rabbini Elezier, famosi nel Talmud, attestan lo stesso: dietro a loro viene un gran numero d' altri rabbini nella *Ghemara*, che corroborano validamente tale opinione. Buxtorf si è dichiarato a favor loro, ed ha per sè un buon numero di valenti uomini che presero partito in questa disputa. In una quistione di fatto quale si è questa dobbiamo senza dubbio riportarcene agli Ebrei piuttosto che ad altri, riguardando

la lor nazione, e dovendo quindi esserne meglio informati. Ecco quanto dicesi di più plausibile per tal sentimento.

Argomenti di quelli che sostengono che gli antichi caratteri dei libri santi sono stati cangiati, e che tal cambiamento avvenne per opera di Esdra. 1.° Ragioni di convenienza.

L' opinione contraria non è men forte in prove nè sostenuta da minore autorità. Il suo principale argomento è una cosa di fatto che sola sembra decisiva. Gli antichi ebraici caratteri non erano un carattere singolare e proprio unicamente agli Ebrei: Mosè avevalo imparato in Egitto, ed era comune nella Fenicia e nella Palestina avanti la venuta di Giosuè. Ora il carattere ebreo moderno è diversissimo dalle antiche lettere fenicie, o egizie; procurandosi di mostrare altrove(1) che originariamente gli Egiziani e i Fenicii avevano la stessa forma di scrivere: dunque le lettere ebraiche de' nostri giorni non sono le medesime ch' eran le antiche. Il carattere di che servonsi al presente i Samaritani rassomiglia l' antico fenicio: dunque questo è l' antico carattere ebreo. E siccome non vedesi verun altro tempo in cui siasi potuto sostituire il moderno carattere ebraico all' antico se non al ritorno dalla servitù, nè persona più idonea per recare ad effetto simile mutazione quanto Esdra, ebbesi motivo di credere che Esdra appunto dopo il servaggio ponesse in corso le lettere caldee, e sopprimesse in qualche modo gli antichi ebraici caratteri.

Quando si potesse controvertere che le lettere egizie e fenicie dell' età di Mosè non erano le medesime, o similissime, non si potrebbe almeno negare che l' antica ebraica scrittura non fosse la stessa della fenicia, o chananea. Se Mosè, istruito in tutte le scienze degli Egizii e allevato in Egitto, non iscrisse l' opera sua ne' caratteri di quel paese, scrissela indubitatamente in lettere chananee, delle quali gli Ebrei suoi predecessori avevan portato l' uso in Egitto. Siccome essi v' aveano conservata la lingua chananea, o fenicia, così poterono avervi mantenuta la scrittura. Ma quanto alla sostanza tutto torna il medesimo nel supposto che le lettere fenicie ed egizie fossero originariamente le stesse.

Che le lettere samaritane lette da noi anche in oggi nel Pentateuco ad uso dei Samaritani sieno le medesime che le antiche lettere fenicie, ecco ciò che non puossi

(1) Ved. la *Dissertazione sui libri antichi e sulle differenti maniere di scrivere*, relativa al libro dei Proverbii.

ragionevolmente negare; e per esserne convinti basta confrontarle osservando la tavola unita alla presente dissertazione (1): il che varrà più d'ogni ragionamento. Ora questi antichi caratteri, come pure la legge mosaica, non vennero ai Samaritani se non pel canale del sacerdote israelita (2) inviato loro da Assaradon re d'Assiria affine d'istruirli in tempo che la tribù di Giuda si manteneva tuttavia florida nel suo paese, e che la Fenicia era potentissima, e costumava il suo primiero linguaggio e i suoi antichi caratteri. Bisogna dunque riconoscere che il carattere samaritano è il medesimo che l'antico carattere ebraico usato avanti la servitù. Il sacerdote o il levita che venne mandato loro non conoscevane altro; e avendo la legge mosaica, non poteva averla se non se in questo carattere, essendo il solo che fosse in uso nella Palestina. Stavano i Samaritani, popolo assai tenue, in mezzo ai Fenicii da una banda e agli Ebrei dall'altra, e vedevansi nella indispensabile necessità d'apprendere la favella e servirsi dei caratteri del paese. Non può dirsi ch'essi gli abbiano dopo tal tempo cangiati, non avendosene alcuna notizia; nè può assegnarsi tempo nè circostanza nè ragionevol motivo che a ciò far gli obbligasse. Dunque hanno tuttavia le loro lettere antiche, che altre non sono se non gli antichi caratteri ebraici ovvero i fenicii.

Se il carattere ebraico usato presentemente dagli Ebrei non è il caldeo, converrà dire che, quantunque il caldeo fosse assai conosciuto, e siasi parlato per lungo tempo, e benchè si trovi anche al presente appo noi un buon numero di libri scritti in quella lingua, il carattere caldeo sia interamente perduto e non abbiasene più conoscenza veruna. D'uopo sarà dire che gli autori che scrissero nel cuore della Caldea, e in un tempo in cui questa lingua era tuttavia volgare, non si servirono di caratteri caldei. Ora ciò par falso e da non potersi sostenere; adunque i caratteri di che oggidì si valgon gli Ebrei sono gli stessi che i caldei, essendochè generalmente tutte le opere caldee, tanto le scritte nella Caldea quanto quelle scritte nella Giudea, o altrove, sono originariamente scritte in esso carattere.

(1) Ved. l'ultima tavola dell'atlante. — (2) *Vide* 4 *Reg*. XVII. 27.

Se si volesse ritorcere l'argomento, e dire che le lettere caldee e le ebraiche sono in vero simili, ma esser ciò avvenuto perchè si scrisse sempre l'ebreo in caratteri caldei, e che da principio Abramo, ch'era Caldeo, comunicò la sua scrittura ai suoi discendenti, che sempre la conservarono, come pure tuttora la custodiscono, a ciò può rispondersi: 1.° I Samaritani, che ricevettero la legge per mezzo degl' Israeliti, la ricevettero scritta in fenicio, siccome l'hanno anche al presente: gl' Israeliti adunque, scrivendo, servivansi del carattere chananeo, o fenicio. 2.° I medesimi Ebrei si dichiarano a favore del sentimento che noi sosteniamo, e la loro dichiarazione dev' essere altrettanto meno sospetta, quanto che non solo non hanno interesse veruno a mascherarci in ciò la verità, ma anzi pare al contrario che sieno interessati a sopprimere, o nascondere una cosa di cui hanno ai dì nostri qualche rossore.

2.° Testimonianze degli antichi scrittori ebrei e dei Padri della Chiesa i più versati in queste materie.

E certamente per qualunque cosa del mondo essi non farebbero ora ciò che si attribuisce ad Esdra, dicendo aver esso cangiata l'antica scrittura della legge, e riguarderebbero tal cangiamento come un attentato contro la parola di Dio. Contuttociò vi hanno degli Ebrei, anche dei più antichi, i quali confessano essere stata fatta tal variazione dopo il ritorno dalla schiavitù. Il rabbino Josè, citato nella *Miscna*, sostiene questo sentimento contro Giuda il Santo e contro i due rabbini Eliezer(1), dicendo che le lettere ebraiche d'oggidì vengono denominate *assirie* dagli Ebrei per averne recato l'uso dall'Assiria. Il rabbino Mar Sutra nella *Ghemarra*(2), e un altro dottore ebreo, corroborano l'opinione di Josè. Il rabbino Mosè Nachman, che viveva cinquecento anni sono, insegna lo stesso. Finalmente i tre Padri della Chiesa più versati in queste materie, Origene, Eusebio e s. Girolamo, e i nostri più eruditi critici moderni, patentemente la favoriscono. Origene, in un frammento pubblicato dal Padre di Montfaucon(3), dice che negli

(1) L'opinione del rabbino Josè non si trova punto nella *Misena*; ma la si vede in una *braita* (glosa fuori del testo) riportata nella *Ghemara* del Talmud, trattato *Sankedrin*, fol. 21 verso (*Drach*). — (2) Trattato *Sankedrin*, *ubi supra*. — (3) *Vide Palæograph. Græc. l.* II, c. 1, p. 119, *ubi agens Origenes de nomine* יהוה, Jehova, *sic ait*, Καὶ ἐν τοῖς ἀκρι-

in luce, osserviamo il *tau* figurato talvolta a guisa di croce (1).

Ond' ecco questa verità fondata non solo sull' autorità dei Padri sopraccitati, il cui sapere è a tutti ben noto, ma sulla testimonianza ancora dei rabbini, e anche degli antichi libri ebraici, che nel tempo d' Origene conservavano il nome di *Jehova* scritto in antichi caratteri samaritani. Non parla Origene già sul rapporto altrui: avea da se stesso veduto, sapeva ed era capacissimo di giudicare della cosa che ora trattiamo. San Girolamo non parla esitando e dubitando; ma afferma, decide. La cosa adunque passava per indubitata nella loro età, confessando lo stesso anche gli Ebrei. Rimane ora ad esaminar le ragioni del sentimento contrario.

Risposte alle obbiezioni di quelli che negano che gli antichi caratteri dei libri santi sieno stati cambiati.

Fa di mestieri convenire che l' attaccamento degli Ebrei agli antichi usi loro e alla lettera della lor legge fu sempre grande, e che se alcuno imprendesse oggidì di mutare i caratteri dei loro santi libri, s' esporrebbe a tutto quel mai che il loro zelo inspirasse ai medesimi di più ardito e di più violento. Ma 1.° se si suppone che il cangiamento dei caratteri fenicii in caratteri caldei non rechi varietà alcuna nelle cose, che le lettere caldee corrispondano perfettamente alle lettere ebraiche quanto alla forza, al numero ed al valore, e che si può agevolmente, senza alterare il senso, mettere caratteri caldei per caratteri ebraici, in questa guisa la difficoltà della mutazione di che parliamo sembrerà senza paragone men grande che se si trattasse di porre i medesimi libri in caratteri greci, come fece altra fiata Origene nei suoi Essapli, ovvero in caratteri latini, come noi talvolta il facciamo in grazia di quei che non sanno legger l' ebreo. 2.° L' antipatia degli Ebrei co' Samaritani è cognitissima e in ogni tempo fu manifesta; questi due popoli non poterono mai soffrirsi: dunque non è fuor di ragione che gli Ebrei, vedendo i Samaritani in possesso dei vecchi loro caratteri, cangiassero a bella posta di lettere per non aver niente di comune con un popolo che odiavano a morte. Può essere ancora che la politica, ovvero, se più si voglia, la religione, avesse parte a tal cangia-

(1) Ved. la *Palæograph. Græc.*, lib. II, cap. 1, p. 122, e la Carta relativa a questa dissertazione.

mento, come l' ha insinnato Eusebio nel passo da noi riferito, e che, per togliere qualsivoglia comunicazione e affine di allontanare i pericoli della sedazione, gli anziani del popolo giudicassero conveniente di sopprimere fino i caratteri della legge, acciò un giorno i Samaritani non corrompessero gli Ebrei col pretesto di avere una medesima legge. 3.° Una subita mutazione del carattere della legge in altro carattere sconosciuto, o poco usitato, fatta da un semplice privato, solleverebbe senza fallo un popolo anche meno superstizioso e meno appassionato degli Ebrei; ma una variazione insensibile e fatta a poco a poco, e con legittima autorità, d' un carattere cognito, ma che comincia a cadere in disuso, in un altro carattere più conosciuto, invece di sollevare una nazione, non potrebbe se non esserle a grado; a un di presso come se si togliesse di mano al popolo tra noi il Nuovo Testamento scritto in lettere gotiche, e tradotto in lingua gallica al tempo di Carlo V, per sostituirgli una bella edizione in bei caratteri e in buon linguaggio.

Ora se il popolo ebreo era dispostissimo a prendere le lettere caldee atteso l' uso ben lungo che aveane fatto in Babilonia, essendo abituato a tal carattere sì nel civile che nel privato commercio, che difficoltà adunque che abbialo parimente adottato pel sacro e nei libri della Scrittura, allorchè Esdra e gli anziani della nazione cominciarono a fare una nuova raccolta dei libri santi e canonici, e che gliela presentarono più corretta, più ordinata, più compiuta, e in caratteri caldei, molto più usitati e cogniti allora, specialmente di là dall' Eufrate, che non l' antico carattere fenicio?

2.° Risposta all'obbiezione fondata sulla pretesa difficoltà di fare accettare questo cambiamento agli Ebrei dispersi.

La impossibilità di far ricevere simile cangiamento agli Ebrei sparsi nelle varie provincie non è già tale come taluno se la immagina. La maggior parte delle provincie dove gli Ebrei potevano esser dispersi stavan soggette ai re caldei, e di poi ai re persiani, che succedettero ai monarchi della Caldea. Il linguaggio caldaico, o siriaco, o armeno (mentre tutti questi non erano in quei tempi se non uno), era la favella della corte persiana e caldea, e parimente l' idioma il più conosciuto in tutto l' imperio. Noi lo vediamo dagli editti dei re persiani e caldei che

ci sono stati conservati in Daniele(1) e in Esdra(2), e dalle lettere che scrivevansi a que' principi(3). Tutte queste composizioni sono in caldeo, e ciò durò fino al regno d'Alessandro Magno e dei re greci suoi successori. Sicchè parlavasi caldeo o siriaco nell'Assiria, nella Mesopotamia, nella Palestina, nella Fenicia, nella Siria e nella maggior parte delle provincie dell'Asia soggette ai Persiani, e verisimilmente anche in Egitto, almeno nei luoghi ove abitavano i governatori mandati dai re persiani. Era dunque agevole che gli Ebrei, sparsi in tutte quelle diverse regioni, adottassero la riforma dei caratteri fatta e autorizzata dai capi della loro nazione. Ciò non seguì certamente in un momento nè ad un tratto, ben sapendosi che tal sorta di cangiamenti richieggono tempo; ma non vi fu Giudeo nè Israelita che non dovesse avere a grado una cosa che recavagli maggior facilità di leggere e intendere le divine Scritture. E siccome ciò probabilmente occorse in quel medesimo tempo che venne determinato il numero dei libri santi, e che se ne fece un' esatta revisione, non fuvvi alcuno che non amasse di riformare i suoi esemplari sopra di quelli ch' erano riconosciuti e ammessi per autentici dagli anziani del popolo, e che di buona voglia non facesse trascrivere nuove copie sui novelli originali, in quella guisa presso a poco che si videro negli ultimi secoli correre i Cristiani con avidità alle traduzioni fatte dei libri santi in lingue note e intese da tutti. Ora mutare un carattere che non è conosciuto se non da pochi in un altro a tutti noto è ancora un minor cangiamento che pubblicare una traduzione in lingua volgare d' un antico originale scritto in una favella da molti secoli incognita al popolo.

3.° Risposta all'obbiezione fondata sopra di ciò, che Ezechiele, Daniele, Esdra, Nehemia, Aggeo, Zaccaria e Malachia scrissero in ebreo puro.

Quantunque i profeti Ezechiele e Daniele, e successivamente Esdra, Nehemia, Aggeo, Zaccaria e Malachia, abbiano scritto in purissimo ebreo, non è però generalmente vero che gli Ebrei schiavi mantenessero l' uso della lingua ebrea nella sua purezza; come pure non può conchiudersi che la lingua latina siasi conservata nell' uso generale e comune perchè fino agli ultimi secoli non si è scritto comunemente nell' Occidente che in la-

(1) *Dan. cap.* II, ℣. 4 *et seqq. usque ad* 8, *et c.* III, ℣. 24 ... 91. 94, *et cap.* V. VI. VII. — (2) I *Esdr.* VII. 12-26. — (3) *Idem* IV. 7-22.

tino, e che tuttavia si fa l' ufficio solenne della Chiesa latina in questa lingua. Ma ciò che mostra che il popolo intendeva il caldeo come l' ebreo puro si è che in Daniele e in Esdra vi sono lunghi frammenti in caldeo dei quali non si dà spiegazione veruna. Finalmente è fuor di dubbio che Daniele e Nehemia, per esempio, che avevano cariche considerabili alla corte, parlavano comunemente caldeo; e non ostante abbiamo i loro scritti in ebreo: adunque sapevano i due linguaggi. Lo stesso era a proporzione del rimanente degl' Israeliti, essendo indispensabilmente obbligati a sapere il caldeo per parlare e fare il lor traffico col popolo con cui vivevano. Sicchè quando dicesi senza restrizione che gli Ebrei conservarono pura la lor favella, essendo schiavi, e se ne conchiude che non cangiarono i loro caratteri, si pianta per fondamento una cosa dubbiosissima, che può anche qualificarsi falsissima, da cui si vuol cavare una conclusione altrettanto falsa ed incerta.

Risposta alle obbiezioni di coloro che potrebbero porre in dubbio che questo cambiamento di caratteri sia stato eseguito da Esdra.

Dopo avere succintamente stabilito che gli antichi ebraici caratteri furon cangiati in altri, che sono i caldei, onde presentemente servonsi gli Ebrei, trattasi di sapere da chi venne fatto tal cangiamento: ecco il primo oggetto della presente dissertazione. Già si osservò che s. Girolamo, Origene ed Eusebio l' hanno attribuito ad Esdra. I più dei nostri critici che ammettono la sostituzione delle lettere caldee alle fenicie o samaritane, sono altresì del medesimo parere, dimodochè non ci è lecito di ricusare una tradizione sì bene continuata, e di non deferire a un sentimento tanto autorevole. — Ma era impossibile, dirà taluno, che un semplice privato come Esdra avesse fatto di sua testa una tal mutazione e che potesse obbligar tutto il popolo ebreo, sparso in tutto il mondo, a ricevere le sue correzioni. — Non dee considerarsi Esdra qual umil privato, uomo oscuro e senza credito nella sua nazione: era un personaggio di santità specchiata, di merito sublime, di perfettissimo intendimento, la cui fama era ben fondata anche tra i Pagani, e che venne nella Giudea con un' ampia podestà conceduta gli dal re di Persia (1) per governare la nazione giusta le sue leggi, e costringere coi castighi chi

(1) 1 *Esdr.* VII. 11. 12 *etc.*

ai suoi cenni si fosse opposto. Esdra finalmente veniva riguardato come il gran dottor degli Ebrei e come un uomo inspirato. Essendo lungamente vissuto, e acquistatasi una somma autorità tra i suoi, e inoltre assistito da Nehemia e dagli altri capi del suo popolo, è forse impossibile ch'ei facesse la menzionata mutazione nei caratteri dei sacri libri?

S. Girolamo nella Chiesa latina non giunse mai a quel grado d'autorità e di stima in cui videsi Esdra nella Sinagoga. Contuttociò questo Padre, avendo fatta una traduzione dell'Antico Testamento sopra l'ebreo, ancor ch'egli fosse un semplice privato sacerdote, e che avesse una turba di contradditori ed avversarii, venne la sua versione ricevuta dalla Chiesa, e pubblicamente letta; e in ultimo vi divenne talmente comune, v'acquistò una tale superiorità, che, quantunque non vi fosse Concilio nè suprema autorità che ne ordinasse la lettura e astrignesse ad accettarla, fu in poco tempo la sola ammessa, seguita e citata. Gli antichi esemplari latini della Scrittura che avevano corso prima di lui, e al suo tempo, rimasero insensibilmente soppressi, e sono spariti in guisa che è impossibile in oggi di ritrovarne pur uno che sia completo. Finalmente l'ultimo generale Concilio dichiarò autentica questa traduzione, e ad essa mantenne sulle nuove traduzioni l'autorità ch'erasi già acquistata da sì lungo tempo sopra le antiche. Se s. Girolamo, molto inferiore a Esdra in istima, in autorità, e ardisco anche dire in capacità, perciocchè in fine s. Girolamo non passò mai per inspirato, potè far sì che tutta la Chiesa latina ricevesse la sua versione della sacra Scrittura, e seppellisse nella dimenticanza le antiche traduzioni latine, perchè mai Esdra, riconosciuto per profeta e per inspirato, e per il più scienziato uomo del suo tempo, non avrà potuto nella Chiesa ebrea fare un ben minor cangiamento, sostituendo alle lettere fenicie altre lettere dello stesso valore, senza innovare cosa alcuna nel testo?

Ma un'altra differenza, che merita singolare considerazione, si è che ne' giorni d'Esdra il popolo ebreo era dispostissimo a ricevere tal cangiamento; anzi desideravalo e aveane bisogno. Quegli Ebrei che abitavano di là dall'Eufrate e nella Siria erano assuefatti alla favella

e ai caratteri caldei, nè v' erano più se non i dotti che conoscessero l' antica scrittura; e scrivendosi il medesimo testo in caratteri comuni in quel paese, vi si rendeva lo studio e la lettura della legge più facile e più comune, e sgravavasi il popolo della dura necessità di conoscere due qualità di caratteri, e di leggere la sua Bibbia in carattere fenicio, quando in tutto il rimanente egli scriveva, parlava e leggeva il caldeo. Gli Ebrei adunque erano dispostissimi a siffatto cangiamento, lo desideravano e il domandavano.

In ultimo, benchè non sieno a nostra notizia le precise circostanze di quest' avvenimento, non dicendocene cosa veruna la Scrittura, e intorno a ciò gli Ebrei non convenendo tra loro, ancorchè non possiam dire il tempo nè la maniera onde si fece, nè le opposizioni nè la facilità che Esdra incontrò nella sua impresa, è però verisimilissimo che v' abbisognasse un tempo considerabile per far ricevere universalmente i caratteri nuovi in luogo de' vecchi, non facendosi simil sorta di cose che lentamente e passo passo. Può essere ancora che molto contribuisse al progresso di tal riforma l' odio e l' antipatia che avevano generalmente tutti gli Ebrei contro i Samaritani. Bastava che questi ultimi si servissero del Pentateuco in antichi caratteri per far sì che scritto in tal guisa dagli Ebrei venisse abborrito.

Del rimanente, quantunque la menzionata mutazione non sia forse più antica, ed esser non possa molto più nuova di Esdra, noi però non pretendiamo prefiggerla a questo tempo talmente, che non possa porsi più avanti, o alquanto più dopo. E quando si dice che, secondo tutte le apparenze, Esdra è di essa il principale autore, non escludonsi gli altri savii del suo tempo, nè gli altri capi della nazione, che vi dovettero certamente concorrere con esso lui, quando ciò non fosse abbisognato che per la loro approvazione. In oltre la sostituzione dei nuovi caratteri agli antichi non fu poi tutta ad un tratto sì totale e perfetta che più non ne rimanesse alcun vestigio nell' uso e nei libri degli Ebrei: noi vedemmo da Origene che anche nel suo tempo v' erano antichi esemplari ebraici della Bibbia, ne' quali il nome di *Jehova* erasi conservato in caratteri vecchi o samaritani; e nei giorni

di Simon Maccabeo miriamo nelle medaglie da lui battute il prisco carattere benissimo contrassegnato: esso adunque non era per anche allora in tal guisa abolito, che non se ne mantenesse l' uso in qualche cosa. Sia che Simone si servisse per coniare le sue monete d' artefici fenicii, che non conoscevano se non se i caratteri del lor paese, o sia che volesse dare ai suoi sicli un' aria d' antichità facendovi improntare un carattere di cui erasi antecedentemente servita la sua nazione, come giornalmente i nostri re fanno porre in latino il motto delle lor medaglie e monete, benchè da lungo tempo tal lingua non sia più volgare; in somma qualunque fosse il motivo di Simone, il fatto è certo, e non vi ha probabilità alcuna ch' ei volesse fare improntare nelle sue monete un carattere che non fosse in niuna guisa dal suo popolo conosciuto.

Noi adunque non troviamo difficoltà veruna in riconoscere che i caratteri samaritani o fenicii fossero le antiche lettere delle quali Mosè e tutti gli Ebrei s' eran serviti fino alla schiavitù di Babilonia, e che in quei tempi il popolo, avvezzo ormai alla lingua e alle lettere caldee, ricevesse senza ripugnanza i libri sacri scritti da Esdra in caratteri caldei, ordinati, rivisti, corretti da questo savio e dotto scriba, e indi autorizzati dai capi e principali della nazione; di modo che la scrittura fenicia o samaritana rimase insensibilmente tra di loro abolita, e i sacri libri scritti nei prischi caratteri, soppressi, per non esser più letti, scritti e copiati se non in caratteri caldei.

QUARTA DISSERTAZIONE

SOPRA ESDRA

IN CUI SI ESAMINA SE ESDRA È L'AUTORE DEI PUNTI CHE SERVONO DI VOCALI NELL'EBRAICO, E SE GLI SI DEBBA ATTRIBUIRE LA MASSORA E QUELLA CHE SI CHIAMA CABALA;

DELL' ABATE DI VENCE.

PRIMA PARTE

nella quale si esamina se Esdra è l'autore dei punti che servono di vocali, e se gli si dee attribuire la Massora.

L'alfabeto ebraico è considerato come composto da sole consonanti; i punti soli servono di vocali.

Per ben intendere la quistione che concerne i punti che servono di vocali nel testo ebraico, bisogna notare che nelle ventidue lettere di cui si compone l'alfabeto degli Ebrei non ve n' ha alcuna che sia riguardata come *vocale*, cioè come avente da se medesima un suono speciale capace di determinare la pronuncia delle altre; e che quasi tutte in ebraico non sono riguardate che come *consonanti*, cioè come semplici articolazioni, le quali non possono pronunciarsi che col soccorso dei suoni espressi nelle altre lingue dalle lettere appellate *vocali*. Ciò nullameno si può dire, che nell' ebraico si danno certe lettere le quali sembrano corrispondere ad alcune delle nostre vocali: per esempio, essi hanno l'*aleph*, א, che corrisponde al nostro *a*; ma quest' *aleph* non ha alcun suono per se medesimo, in guisa che si pronuncia ugualmente come un *a*, come un *e*, come un *i*, come un *o* ed anche come un *u*: l' *he*, ה, non è che una semplice aspirazione, che deve essere riguardata come consonante: il *jod*, י, si prende talvolta per un *i*, ma spesso corrisponde al nostro *j*; ed il *vau*, ו, che si prende talvolta pel suono *ou*, corrisponde spesso anche al nostro *v*. Alcuni credono che la lettera *ain*, ע, si prendesse anche per *a* od *e*; ma sembra che questa

non fosse che un' aspirazione più forte dell' *he*, e talvolta è espressa dal *g* (1). Si può adunque dire che l' alfabeto ebraico non è quasi composto che di consonanti; sono i punti che vi tengon luogo di vocali, e che determinano la maniera con cui si dee leggere e pronunciare. Se io scrivo, a cagion d' esempio, queste tre lettere *d-b-r*, דבר, si potrà leggere דָבָר, *dabar*, o דִבֵּר, *diber*, o דֹבֵר, *dober*, ec., secondo i punti che si attaccheranno a queste tre lettere. Quest' è ciò che produce spesso diverse traduzioni. Per esempio; al salmo XXXIX, ℣. 5, v' ha nell' ebraico: אשרי הגבר אשר שם יהוה מבטחו. שם si può leggere שָׂם, *sam*, ed allora significa *posuit*, pose: « Beato l' uomo che pose la sua speranza in Dio; *Beatus vir qui posuit in Dominum confidentiam suam* »: e questa è la versione di s. Girolamo; il che mostra che così si leggeva fin dal tempo di questo Padre; mentre i Settanta, che leggevano שֵׁם, *scem*, « *nomen*, nome, » hanno tradotto: « Beato l'uomo di cui il nome del Signore forma tutta la speranza »; il che dalla nostra Volgata è così espresso: « *Beatus vir cujus est nomen Domini spes ejus* ». Vi sono molti altri esempii coi quali si può mostrare che le stesse lettere ricevono diverse significazioni secondo i punti diversi che vi si possono congiungere, e noi avremo occasione di parlarne dappoi in questa dissertazione, in cui non avremo che a seguire le osservazioni di s. Girolamo.

Per venir ora alla quistione proposta, bisogna notare che vi sono quattro diverse opinioni intorno all' origine di que' punti che servono di vocali nel testo ebraico. La prima è di quelli i quali pretendono che i punti vocali sieno anch' essi antichi quanto la lingua ebraica; ed è so- Sentimenti di diversi intorno all' origine di questi punti.

(1) Alcune sinagoghe pronunciano questa lettera come il *gn* molle dei Francesi, e la ñ degli Spagnuoli. I grammatici non contano mai la lettera ע fra le *quiescentes occultantes*, il che prova che in ogni tempo essa figurava un suono differente dall' aspirazione dell' ה, e della lettera araba ع, alla quale molti orientalisti a torto la assomigliano. Bisogna però osservare che nella scrittura della lingua nazionale dei Giudei, l'ebreo-germano, l' ע equivale alla vocale *e*; ma questa non ha luogo nella scrittura in caratteri ebraici del gergo de' giudei di rito portoghese, i quali pronunciano l' ebraico ben più correttamente di quelli del rito alemanno (*Drach*).

stenuta dal rabbino Azaria, *Meor Enaym*, da Rodolfo Pietro Chevalier, e da Mattia Flacco Illirico, luterano, in un' opera intitolata *La Chiave della Scrittura*. Altri attribuiscono l' invenzione dei punti a Mosè; e dicono che Dio stesso mostrò a questo santo legislatore la vera punteggiatura, e che essa si è conservata dopo lui per tradizione orale fra i Giudei; ed alcuni assicurano che non fu bisogno di conservarla in questo modo, perchè lo stesso Mosè se ne servì nello scrivere la legge con punti che gli tenner luogo di vocali. La terza opinione è quella di coloro i quali sostengono che avendo Mosè appreso da Dio la vera maniera di pronunciare le parole ebraiche, questa scienza si è conservata per tradizione orale fino ad Esdra, il quale inventò i punti e gli accenti per fissar la maniera con cui si doveva leggere e pronunciare il testo delle Scritture; si attribuisce questa opinione all' autore del libro intitolato *Zohar;* gli altri rabbini in gran numero la abbracciarono; ed essa fu seguita da molti protestanti ed anche da molti cattolici, i quali hanno scritto prima che Luigi Cappel, dotto protestante, professore di Saumur, facesse stampare un' opera intitolata: *Arcanum punctuationis revelatum*. Finalmente v' ha una quarta opinione che fu proposta e sostenuta con forza dal celebre *Elia Levita*, il quale ha scritto un gran numero di dotte opere sulla lingua ebraica: egli ha preteso che l' invenzione dei punti fosse assai recente, e che essa non aveva cominciato che l' anno 500 dell' era cristiana. Questo dotto rabbino compose nel decimosesto secolo un libro intitolato *Massoret hammassoret;* nella terza prefazione di quest' opera egli mostra che i punti che servono di vocali nel testo ebraico sono molto più recenti di Esdra, e ne attribuisce l' invenzione ai Giudei di Tiberiade; ma pretende che non portarono quest' arte fino al punto in cui la vediamo al presente; e dice che questo ritrovato non ricevette la sua ultima perfezione che nell' XI secolo, verso l' anno 1040, da due famosi massoreti Ben Ascer e Ben Nephthali. Il padre Morin, che si è dichiarato per la novità dei punti, ne tira indietro la invenzione fino al X secolo; ciò che egli ha preteso di dimostrare nel suo secondo libro delle dissertazioni sulla sincerità del testo greco ed ebraico. Molti scrittori cattolici hanno seguito il sentimento di Elia Le-

vita, e credettero dopo lui che i massoreti di Tiberiade fossero gli autori di quei punti che servono di vocali. Salmeron, Genebrardo, Masio, Serrario, il cardinale Bellarmino, Mercero, e molti altri, hanno creduto nello stesso modo che noi ne fossimo debitori a questi Giudei di Tiberiade. Il padre Alessandro ha fatto una dissertazione per provarlo. Buxtorf il figliuolo compilò un libro per rispondere a quello di Luigi Cappel; ma non ha potuto giungere a distruggere le prove convincenti di cui quest' ultimo si è servito per dimostrare la novità dei punti.

Argomenti comprovanti la novità di questi punti. 1.° Il silenzio di Origene e di san Girolamo e le ambiguità da questo notate.

Gli argomenti che si adoperano per provare la novità sembrano convincentissimi. In fatto, 1.° se vi fossero stati punti vocali nell' ebraico al tempo di Origene, egli non avrebbe mancato di farne menzione, avendo avuto tante occasioni di farlo quando si trattava di spiegare le varietà che si trovavano nelle versioni che erano diverse fra di esse, o differivano dal testo ebraico; si può dire la stessa cosa di s. Girolamo, il quale non ha mai parlato di questi punti che servono di vocali; se ne avesse avuto cognizione se ne sarebbe servito per fissare il senso di alcuni versetti della Scrittura, di cui riconosce l' ambiguità: giacchè spesso questi punti ci servono ora a spiegare la causa delle varietà che si trovano tra la versione dei Settanta ed il testo ebraico. Giova il chiarire tutto ciò con alcuni esempii.

S. Girolamo, spiegando il ℣. 10 del cap. XI del profeta Osea, in cui si dice che il Signore ruggirà, ויחרדו בנים מים, e ne avranno spavento i figliuoli del mare e delle isole; s. Girolamo, io dico, nota che si potrebbe tradurre *i figliuoli delle acque* invece di dire *i figliuoli del mare*, perchè le tre lettere מים, *m-i-m*, possono esser lette come se fossero מַיִם, *majim*, il che in questo luogo significherà *aquarum*, « delle acque »; o piuttosto si può pronunciare מִיָּם, *mijam*, ed allora questo significherà *de mari*, « del mare ». Se nell' ebraico vi fossero stati dei punti come ve ne sono al presente, s. Girolamo avrebbe dovuto attenersi alla lezione che porta *mijam*, « *de mari* », e non avrebbe potuto lasciare a libera scelta di leggere in questa maniera, o piuttosto *majim*; giacchè la maniera di leggere è ora determinata dai punti, secondo i quali si dee

leggere *mijam*, « *de mari* ». I Settanta, che non erano determinati dai punti vocali, hanno letto *majim*, « *aquarum*, i figliuoli delle acque »; il che si intende ordinariamente di coloro che abitavano sulle rive del mar Rosso.

Nel cap. XIII dello stesso profeta, ỳ. 3, si dice che i prevaricatori spariranno come una nuvola sul far del giorno, come la rugiada della mattina che sparisce, come la polvere che un turbine innalza, e come fumo che esce da un cammino, וּכְעָשָׁן מֵאֲרֻבָּה. Intorno a ciò domanda san Girolamo perchè i Settanta invece di *e fumario*, « dal cammino », abbiano posto *e locustis*, « dalle locuste ». Questo santo dottore risponde che queste due parole si scrivono in ebraico colle stesse lettere; che se si pronuncia *arbe*, אַרְבֶּה, ciò vorrà dire « locuste, » e se si dice *arubba*, אֲרֻבָּה, significherà *fumarium* o *caminus*, « un cammino ». Al qual proposito bisogna notare che dopo il tempo di s. Girolamo e di Teodoreto avvenne un cangiamento assai considerabile nel testo dei Settanta; giacchè allora vi si leggeva ἀκρίδων, che significa *locuste*, laddove al presente vi si trova la parola δακρύων, che significa *lagrime*; vi erano, come pare, diverse lezioni; questo termine *arubba* significa anche *cataratta*, il che può convenire agli occhi, in cui si trova la sorgente delle lagrime.

S. Girolamo ci somministra anche altri esempii nel suo libro delle *Tradizioni ebraiche sulla Genesi*, ove nota che le stesse lettere ebraiche שערים possono significare o *valutazione*, od *orzo*: il modo di leggere questa parola non era dunque allora fissato dai punti, come lo è al presente. שְׂעָרִים, *scearim*, vuol dire *æstimationes*; שְׂעֹרִים, *seorim*, significa *orzo*; la maniera di pronunciare lo *scin* dipende dal punto che si mette ora a sinistra ed ora a destra su questa lettera. — S. Girolamo osserva anche che la parola ebraica רֵעֶה, *rehe*, la quale significa *amico*, si confonde colla parola רֹעֶה, *rohe*, che significa un *pastore*, un *mandriano*; sono le stesse lettere: la diversità della pronuncia non viene che dai punti vocali, che, non essendo conosciuti ai tempi di s. Girolamo, erano la causa della confusione e dell' ambiguità.

Egli fa la stessa osservazione per riguardo al ÿ. 4 del III capo di Habacuc: ושם חביון עזה; *ivi è ascosa la sua possanza*. La parola שָׁם, *sciam*, dice s. Girolamo, può, secondo le circostanze, spiegarsi col *posuit*, « ha posto »; o coll' *ibi*, « ivi »; se si mette un punto sulla prima linea di *scin*, שָׂם, significa *posuit*, « ha posto »; se si mette il punto sulla terza linea שָׁם, significa *ibi*, « ivi ». Ai tempi di s. Girolamo non vi erano adunque punti per distinguere lo *scin* dal *sin*; il punto collocato sulla terza linea di questa lettera fa sì che noi leggiamo al presente *sciam*, « *ibi* », e non *sam*, « *posuit* ». I Settanta lo hanno preso in quest' ultimo senso, e la loro versione è diversissima dall' ebraico d' oggidì.

S. Girolamo fa un' altra osservazione sul ÿ. 5 dello stesso capo di Habacuc: לפניו ילך דבר; *ante faciem ejus ibit mors*; « innanzi a lui andrà la morte ». La parola da noi tradotta *morte* è in ebraico composta di tre lettere senza alcuna vocale, *absque ulla vocali*, dice s. Girolamo; non ve ne essendo di veruna sorta a' suoi tempi. Queste tre lettere sono דבר, *d-b-r*. Se si mette sotto le lettere ד e ב un *segol*, (ֶ) דֶבֶר, vorrà dir la *morte*, la *peste*; ed è in questo senso che lo ha preso s. Girolamo nella Volgata; se si mette un *chirik* (ִ) sotto la lettera ד, e un *tserè* (ֵ) sotto la lettera ב, דִבֵר, significherà « egli ha detto », *dixit*; in quest'ultimo senso lo presero i Settanta, la cui traduzione può essere così voltata, *ante faciem ejus egredietur verbum*.

Il santo dottore nota lo stesso sul ÿ. 22 del IX capo di Geremia: דבר כה נאם יהוה; *loquere: Hæc dicit Dominus*; « Tu dirai: Queste cose dice il Signore ». La parola ebraica דבר, giusta il detto di s. Girolamo, è scritta in tre lettere, imperocchè tra di esse non v' ha vocale; e può aver diversi significati secondo il giudizio del lettore; giacchè se si legge דָבָר, *dabar*, significa un *discorso*, una *parola*; se si legge דֶבֶר, *deber*, vuol dir *morte* o *pestilenza*; se si raddoppia la lettera דַבֵּר, bisognerà pronun-

ciare *dabber*, e significherà *loquere*, « parla » : è in questo senso che s. Girolamo lo ha preso nella Volgata; mentre i Settanta non lo hanno tradotto.

Lo stesso Padre, spiegando il ℣. 14 del capo XXVI di Isaia (פקדת ותשמידם ותאבד כל זכר למו; *visitasti, et contrivisti eos, et perdidisti omnem memoriam eorum:* « Tu li visitasti, e gli sterminasti, e cancellasti affatto la loro memoria »), fa un' osservazione del seguente tenore : I Settanta invece di *memoriam*, hanno tradotto *masculum:* « Tu hai fatto perire tutti i maschii, tutti gli uomini che erano fra loro » ; ma gli altri interpreti lo hanno tradotto *memoriam:* « Hai fatto perire la loro memoria ». La parola ebraica si scrive con tre lettere, *zain, caph, resch*, זכר; se si pronuncia *zecher*, זֵכֶר significa « *memoria* »; ma se si legge *zacar*, זָכָר vuol dire « maschio », *masculus*. I Settanta avevano letto *zacar;* gli altri interpreti e s. Girolamo dopo loro avevano letto *zecher*, perchè non essendoci punti vocali era permesso il leggere in due maniere. È adunque evidente che al tempo dei Settanta ed anche nell'età di s. Girolamo non vi erano nel testo ebraico punti di sorta alcuna che potessero servir di vocali, e che, determinando la maniera con cui si dee leggere, togliessero tutta la ambiguità.

Sopra un altro luogo dello stesso profeta Isaia (1), in cui si dice che il fuoco del Signore è in Sionne, יהוה אשר אור לו בציון, s. Girolamo osserva che la parola ebraica *ur* può significare il *fuoco;* e queste tre lettere *aleph, vau* e *resc*, אור, possono anche notare la *luce;* giacchè se vi si mette un punto che faccia pronunciare *ur*, אוּר, significa *fuoco*, e se vi si mette un altro punto che obblighi a pronunciare *or*, אוֹר, ciò vorrà dire la *luce*. Aquila e Teodozione lo presero in quest' ultimo senso, perchè nella loro età non eravi nel testo ebraico alcun punto che desse alla parola dell' originale il significato *fuoco*. I Settanta in questo luogo si sono allontanati assai dall' ebraico.

Nel capo III del profeta Sophonia, ℣. 8, in cui il Signore dice, ליום קומי לעד, « Aspettami al giorno futuro di

(1) *Isai.* XXXI. 9.

mia risurrezione », cioè nel giorno in cui egli si alzerà e chiamerà le nazioni per giudicarle: *Resurrectionis meæ in futurum;* invece di quelle parole, *in futurum*, si può tradurre, al dir di s. Girolamo, *in testimonium*, perchè l' *ain* ed il *daleth* (עד) trovandosi congiunti per formare una parola, possono avere un senso diverso. I soli punti costituiscono la differenza del senso; se si mette per congiungere queste due lettere un *patach* ( ), bisognerà pronunciare *had*, עַד, il che significherà *in futurum;* e così lo prese s. Girolamo; se si mette un *tserè* ( ) si pronuncierà *hed*, עֵד, che significa un *testimonio* od una *testimonianza;* ed in questo senso fu preso dai Settanta: il che potevan fare liberamente, perchè al loro tempo non vi erano punti vocali nel testo.

Finalmente s. Girolamo in una lettera scritta ad Evagrio intorno a Melchisedech, che era re di Salem, מלך שלם(1), dice che nulla importa che si pronunci *salem* o *salim*, perchè, aggiugne egli, gli Ebrei si servono rare volte di vocali inserite nelle loro parole, e questa è la ragione per cui si può, secondo le diverse circostanze, pronunciare le stesse parole in molti modi, e dare ad esse sensi diversi: *Vocalibus in medio litteris perraro utuntur Hebræi, et pro voluntate locorum atque varietate regionum eadem verba diversis sonis atque accentibus proferuntur.* Quando s. Girolamo in questo luogo parla di vocali, non bisogna credere che abbia fatto allusione ai punti, di cui ci serviamo al presente per leggere il testo ebraico; quel santo Dottore intendeva per siffatte vocali le tre lettere *aleph*, א, *vau*, ו, *jod*, י, che nei principii servivano come di vocali per fissare la maniera di leggere. Ma nello stesso tempo egli osserva che gli Ebrei si giovavano rarissime volte di queste lettere considerate come vocali (*perraro utuntur Hebræi*), il che non si può affermare dei punti vocali che si trovano a ciascuna parola nel testo ebraico d' oggidì.

La novità di questi punti vocali è provata in secondo luogo dall' antico costume osservato da tempo immemora- 2.° L'antico costume conservato nelle

(1) *Hieron. Epist.* 126.

sinagoghe, ove i Giudei leggono senza punti.

bile fra i Giudei nelle loro sinagoghe; giacchè quando essi vogliono fare una solenne ed autentica lettura della legge, la fanno su grandi rotoli, in cui il testo si legge senza punti, senza accenti, ed anche senza alcuna distinzione di versetti; e pretendono che questi esemplari o questi rotoli sieno modellati su quello che lo stesso Mosè ha scritto, e che fu posto a canto dell'arca. Il Bustorfio, che si era sì chiaramente pronunciato a favore della antichità dei punti, prova egli stesso colla testimonianza di molti rabbini, che essi erano persuasi che questi esemplari di cui si valsero nelle sinagoghe fossero scritti secondo il modello di quel di Mosè. Non si può adunque far risalire la origine dei punti fino a questo santo legislatore; ed ancor meno si può attribuirne la invenzione ad Esdra, nè a quelli che componevano la grande sinagoga, giacchè dopo il tempo in cui essi vivevano v'ebbero alcuni libri sacri composti dallo stesso Esdra, da Nehemia e dagli ultimi profeti; queste opere avrebbero avuto dei punti, ed i Giudei se ne sarebbero serviti per inserirli nei loro esemplari della legge e degli altri libri.

3.° Il silenzio dei libri talmudici e cabalistici, in cui si trovano ancora delle note sulle ambiguità.

Caviamo la terza prova dai libri talmudici e dai cabalistici; giacchè è certo che nel Talmud non si è fatta alcuna menzione dei punti, e nulla è detto nella Misena e nella Ghemara, quantunque spesso si presentassero occasioni di parlarne, principalmente quando si tratta del modo con cui si doveva leggere una parola che poteva essere pronunciata in molte maniere; il che non proveniva ordinariamente che dal difetto di punti. Nel caso di questa ambiguità i dottori danno quest'avvertimento: *Non leggete in questa maniera, ma così.* Non fanno essi menzione alcuna di punti in queste occasioni; il che li avrebbe tolti d'impaccio col dire: « bisogna leggere così, perchè i punti ci determinano a leggere in siffatta guisa »; ma non adoperano in questo modo: hanno anzi ricorso alla consuetudine ed all'uso per fissare la lezione del testo.

Nel trattato *Baba-Batra* del Talmud (1) si legge una storia o piuttosto favola, cioè che Joab voleva uccidere il maestro che lo aveva istruito, perchè gli aveva insegnato che nel luogo del Deuteronomio in cui leggiamo al presente *Delebis memoriam Amalech* (2), bisognerebbe leggere *Delebis ma-*

(1) *Fol.* 21 *verso.* — (2) *Deut.* XXV 19.

rem Amalech, « Distruggerai tutti i maschii della schiatta d'Amalech ». È questo l'equivoco זכר di cui s. Girolamo parla nel capo XXVI di Isaia, come noi l'abbiamo sopra riferito. In questa ambiguità del testo, cagionata dalla mancanza dei punti, si ha una prova della lor novità.

Si può anche mostrare lo stesso con due osservazioni di cui si servono i dottori giudei per distinguere ciò che è scritto dalla maniera con cui si dee leggere. Per esempio, nel salmo LXXVII secondo gli Ebrei, e LXXVI giusta i Settanta, nel ỳ. 12 si legge *azchir,* אזכיר; ecco ciò che si appella *ketib,* che vuol dire *ciò che è scritto:* ma bisogna pronunciare *ezcor,* אזכור; e questo si appella *keri,* che significa *ciò che si legge.* I dottori lasciano nel testo la lezione ordinaria, e la correggono in margine mettendo la maniera con cui bisogna pronunciarla; il *keri* è in margine, ed il *ketib* rimane nel testo. Ecco ciò che si chiama il *keri ouketib,* che si trova in molti luoghi della Scrittura, ove bisognò notare che la pronuncia era diversa da ciò che stava scritto nel testo. Ora questa specie di correzione non è adoperata che per le lettere consonanti, e non mai per le vocali; cioè il *keri ouketib* non serve che a notare il cangiamento che si dee fare nelle lettere per rendere esatta la pronuncia; nè mai se ne valgono per far cangiare quei punti che al presente servono di vocali, quantunque gli errori sieno ben più facili ad introdurvisi. È questa adunque una prova evidente che i punti vocali sono più recenti di Esdra, ed anche dei primi dottori giudei, i quali hanno faticato nel correggere gli errori che si sono introdotti nel testo.

4.° Le diversità che si trovano tra l'ebraico punteggiato, e le antiche versioni.

Una delle più forti prove che siensi poste in campo per mostrare la novità dei punti si cava dalle antiche versioni, cioè da quella dei Settanta, dalla parafrasi caldaica, dalla versione siriaca e dalle altre. Sembra evidente che gli autori di queste versioni non abbiano trovato alcun punto negli esemplari ebraici di cui si sono serviti; giacchè se i punti fossero stati in uso al loro tempo, ed eglino si fossero serviti di esemplari punteggiati, non si vedrebbe tanta differenza fra le loro versioni ed il testo ebraico; questi volgarizzamenti sarebbero più concordi tra loro e col testo originale; ed i punti che presentemente abbiamo gli avrebbero uniti nello stesso senso e nella stessa inter-

pretazione. Per ciò tutti i critici, ed anche i più contrarii alla versione dei Settanta, si trovano obbligati a confessare che essa venne eseguita sopra un esemplare senza punti; il che è reso evidente da ciò che si scorge in molti luoghi della versione greca, i quali non differiscono dal senso che si trova ora nell' ebraico se non perchè gli autori di questa versione hanno letto le parole altrimenti da quello che richiederebbe l'attuale punteggiatura. Si dee dire lo stesso delle parafrasi caldaiche d'Onkelos e di Jonathan, nelle quali è visibile che il difetto di punti fu causa della grande diversità che si trova fra queste parafrasi ed il testo originale. Cappel dimostra che lo stesso è accaduto per riguardo alle versioni greche di Simmaco, di Aquila e di Teodozione. Si scorge chiaramente che gli autori di queste versioni hanno tradotto diversamente certe parole perchè la pronuncia non ne era fissata dai punti, come è facile il dimostrarlo con molti esempii notati ogni giorno da quelli che studiano la Scrittura nelle fonti e nelle antiche versioni. Bisogna confessare che alcune di queste differenze procedono anche dall' aver confuse alcune lettere, onde è facile il prender l' una per l' altra a motivo della loro grande somiglianza; tali sono il *daleth*, ד, ed il *resc*, ר, il *caph*, כ, ed il *beth*, ב; ma queste differenze ebber luogo ben più rare volte per questa ragione, e ben più frequentemente a motivo della mancanza dei punti. Il Buxtorf, che conosceva perfettamente l'ebraico, comprese più di qualunque altra persona la forza di questa prova; ed egli sembra confessare che gl' interpreti di cui abbiamo parlato non si sieno serviti di esemplari punteggiati, quantunque egli creda che al loro tempo ne esistessero. Ma chi mai potrà persuadersi che questi traduttori abbiano trascurato di adoperare il più grande soccorso che aver potessero per ben tradurre la Scrittura ed evitare l'ambiguità, che era un ostacolo all'esattezza dei loro volgarizzamenti?

5.° Non vi erano anticamente punti di sorte alcuna nelle lingue orientali.

Si trae un' altra prova fortissima dal paragone che si può istituire tra la lingua ebraica e le altre lingue orientali; giacchè è certo che anticamente non v' erano punti in queste lingue. Anche al presente non ve n' ha di sorta alcuna nel samaritano. Il Buxtorf ha dimostrato che un tempo non ve n' era alcuno nelle parafrasi caldaiche; e Luigi di Dio lo ha provato con questa ragione che è sen-

sibilissima, cioè che dopo l'invenzione dei punti, la quale è recente, le lettere che tenevan luogo di vocali furono abbandonate e rigettate come inutili. Masio, così erudito nella lingua siriaca, ha dimostrato che i Sirii non avevano anticamente nè punti nè vocali; che molto tardi fecero uso di un solo punto per togliere le ambiguità del testo originale; questo punto diversamente collocato ora sopra una lettera, ora al disotto, e talvolta dall'un dei lati, forma diverse impressioni sulle lettere per dare ad esse quella pronuncia che debbono avere. Per riguardo all'arabo, Erpenio, versatissimo nella cognizione di questa lingua, ha mostrato che i punti non vi furono introdotti che dopo la composizione del Corano; ed intorno a ciò convengono tutti quelli che hanno fatto uno studio profondo dell'araba favella.

6.° La differenza che si osserva tra i nuovi cabalisti e gli antichi.

L'ultimo argomento per mostrare la novità dei punti si desume dalla differenza che si osserva tra gli antichi ed i nuovi cabalisti. Questi cavano diversi misteri non solo dalle lettere ebraiche, ma anche dai punti per differenti combinazioni degli uni cogli altri; trovano allusioni e proporzioni che aggiustano come loro piace per formarne sensi mistici; ed in ciò non fanno che imitare gli antichi maestri dell'arte cabalistica, con questa differenza che i nuovi discepoli hanno avuto ricorso ai punti vocali per trovarvi molti misteri, laddove i primi si sono solamente attaccati alle lettere del testo senza far menzione alcuna dei punti; il che prova in una maniera convincente che queste vocali erano ad essi sconosciute, e che non ve ne aveva di sorte alcuna al loro tempo.

Ommettiamo alcune delle ragioni di cui Cappel si è giovato per mostrare la novità dei punti, tanto perchè varie non hanno la stessa forza di quelle che abbiamo riferito, quanto perchè quelle di cui ci siamo serviti sono sufficientissime, e sembrano convincenti ai critici più sensati; se ne vedrà ancor meglio la forza se si paragonano a quelle che i due Buxtorf, padre e figliuolo, adoperarono per sostenere la antichità dei punti. Ci accingiamo a riferirle, e ci sforzeremo nello stesso tempo di notar le risposte di cui si sono gli altri serviti per dimostrarne la debolezza.

Obbiezioni e risposte. 1.° Obbiezione desunta da una

Quelli che pretendono che i punti vocali sieno antichissimi, e che fossero in uso lungo tempo prima dei massoreti di Tiberiade, si appoggiano all'autorità di Gesù

parola di G. C. Risposta.

Cristo stesso, il quale, secondo il loro sentimento, ha fatto menzione dei punti che erano nella legge, quando diceva a' suoi discepoli, che se non passa il cielo e la terra, non trapasserà un iota o un punto solo della legge sino a tanto che tutto sia adempito: *Iota unum aut unus apex non præteribit a lege, donec omnia fiant*(1). Il traduttore latino lo ha espresso colla parola *apex*, che corrisponde al greco κεραία, che vuol dire *punctum*, « un punto »; donde si conchiude che vi erano per conseguenza questi punti nel testo della legge ai tempi del Signore nostro, e che quindi bisogna riconoscere che essi vengono da Mosè, che li pose nel suo esemplare per fissare la pronuncia ed il significato delle parole, od almeno da Esdra, che avrà supplito a questo difetto di vocali che cagionava ambiguità. Ma non riesce arduo lo sciogliere questa difficoltà, osservando che *i punti* di cui parliamo sono ben diversi dal *punto* preso nel senso proverbiale, di cui nostro Signore si è giovato onde notare la esattezza colla quale la legge doveva essere compita ed osservata. Il nostro interprete latino ha traslatato la parola greca fedelissimamente e colla maggiore esattezza, posciachè κεραία vuol propriamente significare *apex*, la *cima*, o l' *alto di una lettera;* gli antichi autori se ne sono serviti in questo senso, e da ciò procede quella maniera di parlare, *de juris apicibus disputare*, « disputare sulle minime parti delle lettere del diritto ». Aristide in parlando delle leggi dei Greci si serve di queste parole, νόμου κεραίαν, *legis apicem*. La maggior parte degli scrittori greci hanno preso la parola κεραία nel senso di una *piccola parte*, dell' estremità di una lettera; onde gli antichi glossarii dando la spiegazione di κεραίαν, dicono che sia γράμματος ἄκρον, *l' estremità*, *l' alto di una lettera*. S. Girolamo lo ha inteso nello stesso modo quando ha detto che il *resc* (ר) ed il *daleth* (ד) degli Ebrei non differivano che per un *apex*, per una parte dell' alto di queste due lettere. Una tale osservazione è tratta dal Grozio, il quale subito dopo soggiugne: « Si è mostrato con prove » così convincenti che i punti vocali furono inventati dopo » Esdra, che solo le persone più ostinate possono al pre- » sente spargere intorno a ciò qualche dubbio dopo le

(1) *Matth.* v. 18.

» prove che si sono recate da personaggi eruditissimi in » queste materie, i quali hanno mostrato la novità dei » punti che ora servono di vocali (1) ».

I due Buxtorf oppongono in secondo luogo l'autorità di due libri, uno dei quali, che si nomina *Bahir*, fu scritto, secondo il loro sentimento, prima della nascita di Gesù Cristo; i Giudei sostengono che esso è antichissimo, e gli danno ad un dipresso quella antichità medesima che ad esso è conceduta dai due Buxtorf, padre e figliuolo: l'altro è appellato *Zohar*; e si assicura che fu composto dal rabbi Simeone, figliuolo di Jochai, morto verso l'anno 120 dell'era cristiana. Per ciò che riguarda il libro intitolato *Bahir*, esso è attribuito a Nechonia, figliuolo di Cane, il quale viveva, come si dice, prima della distruzione del tempio. Quest'autore tratta con grande ampiezza dei punti, delle loro figure, dell'uso che se ne faceva, e vi cerca dei misteri, come fanno ordinariamente i cabalisti nelle lettere. Nel libro intitolato *Zohar*, che alcuni fanno più antico di Gesù Cristo, si dice che i punti e le vocali debbon essere riguardati come una tradizione che viene da Mosè, e che egli ha ricevuta sul monte Sinai. Si conchiude da queste autorità che i punti sono molto più antichi dei massoreti di Tiberiade; e se ci riportiamo alla testimonianza dell'ultimo, bisognerà confessare che vengono da Mosè, il quale gli ha ricevuti da Dio medesimo quando gli diede la legge.

2.º Obbiezione desunta dalla testimonianza dei libri *Bahir* e *Zohar*. Risposta.

Il padre Morin (2) ha dimostrato con prove alle quali non v'ha replica, che queste due opere, la cui autorità ci viene opposta, erano recentissime, e che non si poteva dare ad esse quella sì grande antichità che i Giudei pretendono di trovarvi. A quest'uopo si serve della testimonianza dei rabbini stessi, e particolarmente di Zacuth e di Ghedalia, i quali riconoscono che il libro di *Zohar* non fu conosciuto tra i Giudei che dopo l'anno 1290 dell'era nostra: essi confessano che è molto più recente di molti altri libri in cui si tratta di quella specie di cabala che forma l'argomento principale di quest'opera, e che non si può asserire, come alcuni hanno fatto, che il non essersi citata quest'opera più presto, sia provenuto dall'obblio in che essa è caduta, essendo rimasta celata

(1) *Grot. in cap.* v *Matth.* 18. — (2) *Morin., exerc.* II, *c.* 5 *et* 6.

nell' Egitto, posciachè rabbi Saadia, il più celebre dei rabbini dell' Egitto, che andò per dirigere le scuole di Bagdad nell' undecimo secolo, non fa alcuna menzione di quest' opera. Si può dire lo stesso di rabbi Moses Bar Nachman, che si esercitava nello scrivere sulla cabala verso l' anno 1260. Il celebre Beniamino, che percorse quasi tutta la terra per comporre il suo *Itinerario,* e che cercava diligentemente tutto ciò che riguardava la nazione giudaica, non riferisce in verun luogo di aver veduto questo libro intitolato *Zohar.* Mosè di Cordova, altro Giudeo eruditissimo, e che compose molti libri nei quali fa spessissimo menzione di Simeone figliuolo di Jochai, non gli attribuisce mai il libro intitolato *Zohar,* e non parla nemmeno di quest' opera; il che mostra che quel libro è supposto, e non appartiene a quest' autore. Possiamo dire lo stesso di rabbi Abramo Levita che ha scritto la storia dei Giudei (1), nella quale fa menzione dei libri composti dagli antichi rabbini, senza dire una parola di *Zohar,* quantunque parli di Simeone e ne tessa l'elogio: prova certa che sebbene potesse conoscer l' opera, si guardava però dall' attribuirla a quest' autore, perchè non sua. È poco tempo che questo libro di *Zohar* è conosciuto fra i Giudei: esso porta seco caratteri certi di novità, posciachè fa menzione di lettere maiuscole e minuscole, di cui non si fece differenza che dopo i massoreti, giacchè non si trova nulla fra i talmudisti; e quelli che hanno composto il libro intitolato *Thikkoun-Sopherim,* il quale regola il modo di trascrivere i libri sacri, non fanno questa differenza tra le lettere maiuscole e minuscole. Si trova in questo libro nomato *Zohar* una infinità di altri segni di una grandissima novità; giacchè l' autore si serve dei termini latini, greci, arabi, e talvolta delle parole francesi. Loda gli Ismaeliti, cioè gli Arabi, per la loro scienza ed erudizione, ed è certo che essi non si sono applicati allo studio delle lettere che più di dugento anni dopo la morte di Maometto; suppone che al suo tempo la lingua caldaica non fosse più in uso presso i Giudei; finalmente si nota che egli prese molte parole barbare dal Thargum di Jonathan, da quello di Gerusalemme, da uno scritto intitolato *Rabot,* e da quello che si chiama *Medrascim,*

(1) * Quando l' ab. di Vence componeva questa dissertazione erano già decorsi centocinquanta anni da che venne scritta questa storia de' Giudei.

opere tutte assai recenti. Questo libro fu stampato molte volte per cura de' Giudei, e tutto il suo merito consiste nell'essere assai oscuro nello stile, stravagante nelle sue mistiche riflessioni, e pomposo per gli arzigogoli di cui è pieno. È questa senza alcun dubbio una delle ragioni che hanno spinto Buxtorf il padre (1) a riconoscere che il libro intitolato *Zohar* era un' opera di nuova data, e che non era stato composto se non dopo il decimo secolo.

Per riguardo al libro intitolato *Bahir*, non vide mai la luce (2), e non si ha che manoscritto in qualche rabbinica biblioteca. Esso non può essere stato composto da *Nechonia figliuolo di Cane*, al quale si vuole attribuirlo; quel Giudeo viveva prima della distruzione del tempio (od almeno questa è l'opinione di alcuni Ebrei), mentre l' opera presenta segni di una molto maggior novità: giacchè le parafrasi caldaiche vi sono citate; dà all' impero romano il nome di *Edom*, che segna la intera sua decadenza, e tratta assai lungamente dei punti e delle vocali, in cui pretende di trovare grandi misteri. Quelli che ne hanno una contezza più particolare dicono che è pur pieno di arzigogoli e di ridicolaggini al par del libro intitolato *Zohar*; e ciò potrebbe indurre a credere che queste due opere sieno d' uno stesso autore, o se appartengono a diversi scrittori, si potrà agevolmente supporre che l' uno non abbia fatto che copiar l' altro.

Ci si oppone l' autorità di s. Girolamo, e si pretende di provare colla sua testimonianza stessa che i punti vocali erano già in uso al suo tempo, perchè dice nel suo prologo generale, che i Samaritani hanno il Pentateuco di Mosè scritto in un ugual numero di lettere di quello degli Ebrei, e che esso non differisce che nelle forme delle lettere e nei punti: *Figuris tantum et apicibus discrepantes*. A questo è facile il rispondere che s. Girolamo non ha inteso colla parola *apex* di esprimere ciò che al presente si chiama vocale, od i punti che abbiamo nell' ebraico; egli volle soltanto notare con ciò certe parti delle lettere che si trovano alle estremità; il che i Greci appellano ἄκρον; e ciò si può rendere sensibile con un esem-

3.° Obbiezione desunta da molti testi di s. Girolamo. Risposta.

(1) *Buxtorf.*, *Rabin. Bibl.*, *in Bahir et Zohar.* — (2) ✻ Non è inopportuno l' avvertire che secondo il De-Rossi, nel suo Dizionario degli autori ebraici, art. *Nechonia*, una parte del *Bahir* fu stampata in Amsterdam l' anno 1651, e in Berlino l' anno 1706.

pio cavato dallo stesso s. Girolamo. Questo santo dottore nel suo comentario sopra Abdia dice che i Giudei si sono immaginati che vi fosse nel capo XXI di Isaia, ỳ. 11, una profezia contro i Romani. Leggiamo in quel luogo משא דומה, *Onus Duma,* il che è conforme all' ebraico; ed i Settanta intesero per questa parola l'*Idumea*. La città di Duma giaceva nella Idumea medesima, od almeno non ne era gran fatto lontana. S. Girolamo spiega ciò che aveva dato motivo a questa applicazione che i Giudei facevano a Roma di quel che era stato detto della città di Duma: perchè, dice egli, il *daleth* degli Ebrei non differisce dal *resc* se non per mezzo dell' *apex: Litteræ apice commutato*. Ora per questo *apex*, o per questa piccola estremità, s. Girolamo non intende nient' altro che la forma delle lettere; nel *resc* (ר) l' estremità in alto è rotonda, mentre nel *daleth* (ד) essa forma un angolo retto; del resto queste due lettere sono interamente simili, e questo fa sì che sieno state talora confuse. Si scorge da ciò quel che si debba intendere nello stile di s. Girolamo per la parola *apex;* e questo può servire a confermar ciò che abbiamo detto per ispiegare quel che nostro Signore ha voluto notare dicendo : *Iota unum aut unus apex non præteribit a lege, donec omnia fiant*(1).

Senza uscire da questo passo di s. Girolamo, troviamo un' altra prova della novità dei punti; giacchè ecco come si può formare il nome di Roma dalla voce דוּמָה, *Duma:* bisogna cangiare non solo il *d* in *r*, ma oltre questo bisogna prender l' *u* per un *o*. S. Girolamo dice che i Giudei hanno potuto fare questo cangiamento con molta facilità, perchè il *vau* si pronuncia talvolta come un *u*, e talvolta come un *o*: ora se vi fossero stati punti al tempo di s. Girolamo, non avrebbe potuto dire che si aveva la libertà di pronunciare il *vau* talvolta come un *u* e talora come un *o*, posciachè dopo l' invenzione dei punti, il *vau cholem* (וֹ) dee essere necessariamente pronunciato come un *o* ed il *vau surek* (וּ) come un *u*.

Si oppongono ancora alcuni altri passi di s. Girolamo, coi quali si pretende di provare l' antichità dei punti. Nell' epistola a papa Damaso(2) egli esamina il ỳ. 18 del XIII capo dell' Esodo, ove si dice che i figliuoli d' Israele u-

(1) *Matth.* V. 18. — (2) *Hieron., Epist.* 125.

scirono dall' Egitto colle armi e coi fardelli: *Armati ascenderunt filii Israel de terra Ægypti.* Questo santo Dottore osserva che i Settanta hanno tradotto questo passo in una maniera diversissima, giacchè hanno detto che *alla quinta generazione i figliuoli d' Israele uscirono dalla terra dell' Egitto.* Per ispiegare il vero senso di qnesto passo, esamino, dice s. Girolamo, il testo ebraico; considero più d' appresso i caratteri, e come ciò sia scritto, e trovo che così bisogna leggere: חמשים עלו בני ישראל מארץ מצרים. Non v' ha difficoltà che nella parola חמשים, giacchè siamo concordi per tntto il resto: ora questa parola si scrive colle lettere ח, מ, ש, י, ם; e bisogna confessare potersi con ciò esprimere; « quelli che sono per cinque »; *quini;* non già « alla quinta generazione », *quinta generatione,* come fu tradotto dai Settanta; ma Aquila ha tradotto qui come in altri luoghi, *armati,* « armati », secondo la proprietà dei termini. Tutte le sinagoghe e tntte le scuole sono concordi intorno a qnesta diversità di senso; e nessuno nega che una stessa parola scritta colle stesse lettere si pronunci talvolta diversamente, e cangi di senso. Qnest' osservazione di s. Girolamo sembra supporre, come si dice, che vi fossero punti al suo tempo, e che la sola maniera di collocarli rendesse la pronuncia diversa al par che il senso: *Diversas apud eos et voces et intelligentias habent.*

A ciò si risponde, che la diversa maniera con cui si leggeva qnesto vocabolo prova anzi che allora non esistevano punti vocali per determinare il come bisognasse leggere o pronunciare; giacchè se ve ne fossero stati, avrebbero guidato a leggere in una maniera anzichè nell' altra. Ma si domanderà forse perchè Aquila e gli altri, i quali erano più attaccati al testo ebraico, han letto in una maniera anzichè nell' altra, se non v' erano vocali nel testo. Si risponde che molte cose hanno contribnito a fissarli ed a determinarli a questo; primieramente l' esame di ciò che precedeva e di ciò che seguiva; secondariamente il vincolo che questa foggia di leggere aveva colle circostanze espresse nel testo; in terzo luogo, e questo è il principal mezzo con cui furon fissati e determinati ad un senso piuttosto che ad un altro, il consenso dei più dotti, e di quelli che erano più versati nella lettura del testo originale. Si cercava con diligenza come i più antichi avessero letto, ed in ciò si seguiva una specie di tradizione.

Continuazione della risposta all' obbiezione desunta da alcuni testi di s. Girolamo.

Cade anche in acconcio il rischiarare una difficoltà opposta al nostro sentimento, e che è tratta da un luogo in cui s. Girolamo sembra essere maravigliato perchè i Settanta abbiano tradotto un passo del salmo LXXXIX in in un modo così differente dagli altri interpreti, e che sembra non corrispondere del tutto all' ebraico. Ecco ciò che dice il testo secondo i Settanta e secondo la nostra Volgata: *Hai collocate davanti a te le nostre iniquità, e la nostra vita davanti alla luce della tua faccia* (1). Invece della *nostra vita* Simmaco ha scritto *le nostre negligenze;* Aquila *i nostri traviamenti*, o *le nostre ignoranze;* la quinta edizione degli Hexapli ha letto *la nostra gioventù*. Si scorge da ciò quanto la versione dei Settanta sia diversa dalle altre che furono eseguite sull' ebraico. Questa diversità ha colpito s. Girolamo; egli ne rimase stupefatto, e domanda donde possa venire. S. Girolamo (2) leggeva e pronunciava la parola ebraica in questo modo, עֲלֻמֵנוּ, *halumenou*, che potrebbe significare *la nostra gioventù;* così ha traslatato l' autore della quinta edizione degli Hexapli: o piuttosto può essere tradotto con *occulta nostra*, « i nostri peccati nascosti », il che conviene di più ai peccati della nostra giovinezza, ed anche ai peccati di *ignoranza*, come ha tradotto Aquila, ovvero ai peccati di *negligenza* e di ommissione, come ha tradotto Simmaco; e questo torna quasi allo stesso sentimento. Ma se si legge עוֹלָמֵנוּ, *holamenou*, questo significherà *i nostri secoli* in plurale, o ritraendone un *jod* vorrà significare il nostro secolo; e così i Settanta lo hanno volgarizzato. Ora questa osservazione di s. Girolamo, ben lungi dal provare l' antichità dei punti, serve al contrario a dimostrare che essi furono inventati dopo di lui; giacchè se il testo fosse stato scritto con vocali, questo santo Dottore avrebbe avuta la stessa facilità che noi troviamo al presente nello spiegare la causa di questa differenza. Allorquando la parola ebraica significa *adolescentia*, « la gioventù », il *vau* sta dopo il *lamed*, e si legge עֲלוּמִים, *halumim;* ma quando nota il *secolo*, il *vau* sta prima del *lamed*, e si pronuncia עוֹלָמִים, *holamim*, in plurale, e עוֹלָם, *holam*, in singolare.

(1) *Psal.* LXXXIX. 8. — (2) *Hieron.*, *Epist.* 139 *ad Cypr.*

Nel salmo LXXXIX, ỳ. 12, s. Girolamo osserva una grande differenza fra i Settanta e le altre versioni. Aquila, Simmaco, e l' autor della quinta edizione degli Hexapli, hanno così traslatato: « Mostra i nostri giorni nel tal modo »; ימינו כן הודע; *Dies nostros sic ostende.* (« Fa a noi conoscere i nostri giorni, affinchè sappiamo quanto sono brevi, e con quanto grande celerità trascorrano »). I Settanta hanno scritto *la mano destra* invece *dei nostri giorni*, ed hanno tradotto in questo modo: « Fa a noi conoscere la grandezza e la forza della tua destra ». *Dexteram tuam sic notam fac.* Bisogna che essi abbiano letto יְמִינְךָ, *ieminca*, « la tua destra », dove nell' ebraico si legge al presente יָמֵינוּ, *iamenu*, che vuol dire *i nostri giorni*. San Girolamo dice che la differenza che si trova fra le altre versioni e quella dei Settanta procede dall' avere quegli interpreti pigliato il *nun* per una lettera radicale della parola ימין, *iamin*, che credettero un singolare, che allora significa *la destra*, mentre gli altri lo hanno creduto un plurale, ימינו, *iamenu*, « *dies nostri*, i nostri giorni ». S. Girolamo doveva anche aggiungere che i Settanta hanno preso il *vau*, ו, per un *caph* finale, ך; e questa fu la causa per cui hanno letto *iemincha* in vece di *iamein*. Da quel che abbiamo detto su questo luogo del salmo LXXXIX, si scorge che i difensori dell' antichità dei punti non hanno ragione alcuna di far uso di ciò che dice s. Girolamo a questo proposito onde provare che i punti vocali sono antichi; giacchè è chiaro che questo santo Dottore non ha cercato la causa della diversa lezione in queste vocali, ma nelle lettere stesse con cui egli ha composta la parola *iamenu*. Finalmente sembra certo che s. Girolamo non abbia mai avuto ricorso ai punti vocali per fissare la lezione del testo; e si scorge evidentemente che egli non ne aveva alcuna cognizione; e quest' è ciò che abbiamo mostrato.

Ciò che sembra più difficile da spiegarsi in s. Girolamo è tratto dal suo libro delle Tradizioni ebraiche sulla Genesi; ed è quando egli spiega il ỳ. 31 del capo XLVII della Genesi, in cui Mosè, parlando di Giacobbe, dice che dopo aver esatto un giuramento da Giuseppe, si rivolse al capo del suo letticciuolo, ed adorò Dio: *Quo jurante,*

adoravit Israel Deum, conversus ad lectuli caput: . . . וישבע לו וישתחו על ראש המטה. Aquila e Simmaco hanno tradotto nello stesso senso, seguendo letteralmente l'ebraico; i Settanta hanno tradotto in una maniera che forma un sentimento assai diverso; e dicono che Giuseppe avendo accordato questo giuramento a Giacobbe, Giacobbe adorò l'estremità della verga di Giuseppe. S. Girolamo ha osservato questa differenza allorquando dice: *Septuaginta transtulerunt,* ET ADORAVIT ISRAEL SUPER SUMMITATEM VIRGÆ EJUS. San Paolo nell'epistola agli Ebrei (1) ha seguito questa versione: *Et adoravit fastigium virgæ ejus.* Quello che forma qualche difficoltà intorno alla materia che trattiamo, si è che s. Girolamo dice che si legge ben altramente nell'ebraico che nei Settanta: *Cum in hebræo multo aliter legatur.* Si aggiugne che prendendosi il testo senza i punti non si potrà dire che nell' ebraico si legga in una maniera ben diversa, posciachè colle stesse lettere che sono nel testo si può formare il senso seguito da Aquila e da Simmaco, e dopo loro da s. Girolamo; e si può anche cavarne lo stesso sentimento che si legge nei Settanta, e che fu seguito da s. Paolo. Il nome מטה, che cagiona ambiguità, è composto di tre lettere, *m, t, h:* se si legge מִטָּה, *mittà,* vorrà dire un *letto;* se si legge מַטֶּה, *mattè,* significherà una *verga di comando,* od un *bastone di sostegno;* sono adunque i diversi punti che formano la differenza della lezione.

Per isciogliere questa difficoltà non abbiamo che a spiegar bene ciò che s. Girolamo ha voluto far intendere allorchè disse che si leggeva nell' ebraico in un modo del tutto differente dai Settanta (*Cum in hebræo multo aliter legatur*). Non ha già egli voluto con ciò notare una diversità che abbia relazione ai caratteri ebraici, nè ai punti vocali, nè tampoco alla pronuncia, la quale non è poi tanto diversa, sia che si dica *mittà* o *mattè;* ma ha voluto notare la grande differenza che si trova nel senso che danno gli antichi interpreti, i quali hanno letto diversamente una parola scritta colle lettere suscettive di diversi suoni. Aquila e Simmaco, leggendo senza punti, hanno preso in senso di *letto* la stessa parola che i Settanta lessero nel senso di *verga* o di *bastone.* S. Giro-

(1) *Hebr.* XI. 21.

lamo dicendo, *multo aliter legitur in hebræo*, non ha voluto notar altro se non che gli antichi traduttori Aquila e Simmaco, e gli Ebrei del suo tempo, leggevano questo testo della Genesi in un senso tutto diverso da quello dei Settanta (*Cum in hebræo multo aliter legatur*).

4.ª Obbiezione presa da ciò che non vi ha lingua senza vocali. Risposta.

Per provare l' antichità dei punti si dice che non v' ha lingua la quale non abbia le sue vocali; che senza ciò le lettere sono mute, e prive di suono e di pronuncia; donde si conchiude, che bisogna riconoscere che i punti i quali servono di vocali al testo ebraico sono così antichi come la scrittura ebraica, perchè altrimenti non si sarebbe potuto pronunciarla.

Siamo persuasi che i più dotti fra quelli che sostengono l' antichità dei punti vocali nei libri ebraici conoscano la debolezza di questa obbiezione; giacchè primieramente se essa fosse solida e vera, bisognerebbe dire che i punti vocali sono non solamente antichi come Mosè, il che non venne asserito che da alcuni rabbini senza alcun fondamento, ma che sono anche più antichi di quel santo legislatore: giacchè si scriveva e si pronunciava ciò che era scritto innanzi a lui; e si ergevano monumenti sui quali si scolpivano alcuni caratteri. Quando Laban convenne con Giacobbe di innalzare un monumento che potesse servir di testimonio dell' alleanza che avevano l' uno coll' altro contratta, v' ha molta verisimiglianza che si scolpisse qualche carattere sul monumento stesso, giacchè Laban lo chiamò il *Monticello del Testimone*, e Giacobbe il *Monticello della Testimonianza*, ciascheduno secondo la proprietà del suo linguaggio. (*Uterque juxta proprietatem linguæ suæ*[1]). Vero è che molti pretendono che Mosè sia stato l' autore delle lettere e della maniera di scrivere; e quest' è ciò che Eusebio ha tentato di provare colla testimonianza di molti profani autori ne' suoi libri della Dimostrazione evangelica; ma s. Agostino non ha lasciato di credere che si potesse provare efficacissimamente colla profezia di Henoch, di cui parla s. Giuda, che la scrittura era stata in uso anche prima del diluvio: *Scripsisse nonnulla divina illum Henoch septimum ab Adam negare non possumus*[2]. Si dirà forse che i punti vocali fossero in uso

(1) *Gen.* XXXI. 47. — (2) *Aug.*, *lib.* XV *de Civit. Dei c.* 23.

fin da quel tempo per la ragione che si addure onde provare la antichità dei punti, cioè che non v' ha lingua scritta la quale non abbia vocali?

Diciamo in secondo luogo, che pare evidente che i punti non sieno antichi come Mosè, e che in tal guisa i libri da lui composti sieno senza punti, cioè senza vocali: questo è un fatto di cui i più dotti de' nostri avversarii convengono con noi, ed è ciò che gli ha indotti a dar indietro per sostenere che erano antichi al par di Esdra, al quale si attribuisce l' onore di averli inventati. L' autore del libro intitolato *Tsach Sephatajim*, che si attribuisce al rabbi Giuda, il quale viveva verso l' anno 1140, dice positivamente che la legge scritta sulle tavole non aveva alcun punto (bisognava però leggerla, ed in leggendo pronunciarla); ed aggiugne che quelli i quali intesero la voce di Dio impararono da lui la pronuncia; che così fu per una tradizione orale, la cui origine risaliva fino a Mosè, che si era determinato di leggere e di pronunciare in una maniera anzichè nell' altra. Ed il sentimento di questo rabbino fu seguito da molti altri; ma se si potè leggere prima di Esdra col soccorso di questa tradizione, perchè non lo si sarebbe potuto fare anche dopo lui? In tal guisa questa difficoltà non è di alcun peso.

Diciamo in terzo luogo che i difensori dell' antichità dei punti convengono con noi, che quasi tutte le antiche lingue orientali non avevano punti per fissarne la pronuncia. È certo che i Samaritani non hanno mai avuto punti vocali nel loro testo; i Sirii hanno preso i caratteri, gli accenti e le vocali dai Greci. In generale è conforme al vero il dire che non vi erano vocali nelle lingue antiche; si pronunciava per uso, e secondo che il senso del testo vi determinava, considerando con attenzione ciò che precedeva e ciò che seguiva.

Diciamo in quarto luogo che la lingua ebraica ha avuto fin dalla sua origine certe lettere che servivano di vocali; l' *aleph*, א, era per l' *a*; il *jod*, י, stava in vece dell' *i* e dell' *e*; il *vau*, ו serviva per l' *u* e per l' *o*. Al presente queste lettere sono consonanti, e non si pronunciano che col soccorso dei punti vocali, di cui esse prendono il suono e la pronuncia. Siccome vi erano molte

parole nelle quali si trovava nessuna di queste lettere, non eravi altro mezzo di leggerle prima dell' invenzione delle vocali, che di seguir l' uso dei più dotti, conservato da una specie di tradizione, e di consultare la connessione e la serie del testo per appigliarsi al senso più naturale e continuato. Ciò che abbiamo asserito può essere confermato dagli Essapli d' Origene, nei quali si scorge il testo ebraico scritto in lettere greche. Walton ebbe tra le mani il manoscritto della biblioteca del cardinale Barberini, che contiene gli Essapli sui dodici profeti minori; nel testo ebraico scritto in greco l' *aleph* è traslatato per un *a*, il *jod* per un *i*, l'*ain* talvolta per un *a*, e talora per un *e*, ed il *vau* per *u*, o per *o*.

5.ª Obbiezione desunta dall' antichità della musica.

L' ultima obbiezione è tratta dall' antichità della musica: si dice che è impossibile il cantar bene alcuni squarci della Scrittura, i salmi per esempio, senza il soccorso dei punti; nella musica si ha d' uopo di accenti e di note; sono altrettanti punti che bisogna riconoscere come necessarii onde poter ben intonare, e comporre una musica regolare: bisogna dunque riconoscere che i punti sono assai antichi, perchè si può far risalire l' origine della musica fra gli Ebrei ad una assai remota antichità.

Diciamo primieramente, che se si volesse insistere su questa prova bisognerebbe dare ai punti una grandissima antichità, il che non hanno abitudine di fare i partigiani dei punti vocali; posciachè la musica è molto più antica di Esdra. Si trovano vestigia della musica nella Genesi, in cui si dice che Jubal (1) era padre di quelli che suonavano la cetra e l' organo, cioè che egli era l' inventore di quegli stromenti. Ecco una grande antichità per la musica: si potrebbe forse asserire che i punti vocali ne abbiano una simile? Allorquando Laban ebbe raggiunto Giacobbe, che si era ritirato dalla sua casa senza avvertirnelo, gliene fece rimprovero, dicendogli: « Perchè hai tu voluto fuggire senza che io lo sapessi, e non anzi avvertirmi, affinchè ti accompagnassi con festa e cantici e timpani e cetre (2)? » Dopo il passaggio del mar Rosso Mosè compose un mirabile cantico, che fu cantato dai figliuoli d' Israele (3); Maria sorella di Mosè e

(1) *Genes.* IV. 21. — (2) *Idem* XXXI. 27. — (3) *Exod.* XV. 21.

di Aronne si pose alla testa delle donne con un timpano, e formando tutte insieme un coro di musica cantavano per glorificare il Signore, dicendo: *Diamo laude al Signore, perocchè egli si è gloriosamente esaltato; ha gettato nel mare il cavallo e il cavaliere.* Ecco prove assai antiche della musica degli Ebrei: si crede forse di poterle applicare all' invenzione dei punti vocali, e si può forse credere che questi sieno antichi al par della musica? Non v' ha luogo nella Scrittura con cui si possa provare in un modo più convincente l' uso della musica quanto quello del 2.° libro dei Re (1), e del 1.° libro dei Paralipomeni, ove scorgiamo che Davide, avendo determinato di far trasferir l' arca che era a Gabaa, tutto il popolo si adunò per quest' augusta cerimonia, e quando si cominciò a camminare, Davide con tutto Israele diè principio a suonare ogni sorta di stromenti di musica, e cetre e lire e timpani e sistri e cembali. Quel santo re volle che i principali fra i leviti scegliessero fra i lor fratelli coloro che erano più idonei onde essere stabiliti cantori con istromenti di musica (*In organis musicorum*). La maggior parte dei salmi composti da Davide sono indiritti al maestro di musica למנצח, *præcentori*, o ad uno dei capi delle bande dei musici. I Buxtorf sapendo che queste prove erano più che sufficienti per dimostrare l' antico uso della musica fra gli Ebrei, hanno forse per ciò creduto che si dovesse accordare e riconoscere la stessa antichità pei punti vocali che sono ora in uso nel testo ebraico? Ben adunque si scorge che dalla musica degli Ebrei non si può cavar nessuna conseguenza per poter conchiudere che le vocali sieno antiche del pari, come lo pretendono alcuni, e che se ne possa far risalire l' origine fino ad Esdra.

Affermiamo in secondo luogo, che la vera ragione per cui non si può nulla conchiudere dalla musica degli Ebrei per provare l' antichità dei punti si è il non potersi giustamente definire in che consistesse la musica degli antichi Ebrei; essa ci è ancor più ignota della loro poesia. Nessuno può assicurare che essi si sieno serviti di accenti simili a quelli che al presente si trovano nel testo che noi abbiamo; se ve ne fossero stati, bisognava

(1) 2 *Reg.* VI. 5; 1 *Paral.* XV. 16.

che fossero differentissimi da quelli che abbiamo al presente, posciachè se ne trovano indifferentemente in tutti i libri della Scrittura, o sieno opere poetiche o di un' altra specie, ovvero sieno posti in musica, o di un' altra natura. Ma v' ha molta apparenza che in quel tempo si seguisse per la musica lo stesso uso che per la lettura; era l' uso, era la pratica, che determinavano la maniera di leggere e di pronunciare; era il senso meglio seguito che determinava a leggere in un modo piuttostochè nell' altro; ed era pur l' uso, ed un certo gusto per l' armonia, che formavano la musica, i suoni ed i canti armonici degli Ebrei.

Ma se Esdra o Mosè istesso non sono gli autori dei punti, a chi se ne potrà attribuir l' invenzione, e chi ne ha introdotto l' uso fra gli Ebrei? Su questa materia esistono diversi sentimenti. Aben-Ezra, che scriveva nel duodecimo secolo, verso l' anno 1150, attribuisce la invenzione dei punti vocali ai *massoreti*, che egli chiama i *saggi di Tiberiade*. Ecco come egli ne parla nel suo libro intitolato *Tzacuth*, cioè delle *Eleganze*. Volendo dare autorità alle sue decisioni: « Tale è, dice egli, il co- » stume dei saggi di Tiberiade, che debbono servire di » fondamento e di regola, perchè essi sono i *massoreti* » dai quali ricevuto abbiamo la punteggiatura della leg- » ge ». Si scorge da ciò quale fosse il sentimento di Aben-Ezra, il quale era ben lontano dal credere che Esdra fosse autore della punteggiatura che ora si trova nelle Bibbie ebraiche; ed egli ne fissa l' epoca, dicendo che deriva dai saggi di Tiberiade. Per rischiarar bene questo luogo di sì famoso rabbino bisogna supporre che in Tiberiade vi fosse una scuola assai rinomata, perchè composta dei più dotti rabbini che esistessero. S Epifanio fa menzione di questo celebre collegio, e s. Girolamo dice che ebbe per maestro nella lingua ebraica un rabbino che era della detta scuola di Tiberiade. In tal guisa si può assicurare che una siffatta assemblea di Giudei dotti nella legge e profondi nella cognizione della lingua ebraica è antichissima. Si ritiene comunemente che questa celebre scuola cominciasse dopo la intera rovina di Gerusalemme, e che fosse fondata dai sacerdoti, e dai più dotti Giudei che vi si ritirarono dopo che fu

A chi si potrà attribuire la invenzione dei punti? Aben-Ezra la attribuisce ai Massoreti. Che cosa è la Massora.

interamente dispersa la lor nazione: così ebbe principio questa scuola, che ha in appresso goduto di una sì grande rinomanza. Si attribuisce ai Giudei di Tiberiade l'opera intitolata la *Massora;* se essi non la composero interamente, le diedero almeno principio, e questo è il sentimento di Elia Levita. Altri vi poser mano in appresso seguendo le tracce di quelli di Tiberiade, ed aggiungendovi molte cose, giacchè l'opera non era ancor giunta alla sua perfezione. Quelli che loro attribuiscono l'invenzione delle vocali e degli accenti dicono che fu verso la fine del quinto secolo che fissarono la punteggiatura del testo ebraico, e notarono il suono che dovevano aver le parole, seguendo un' antica tradizione che veniva dai più dotti maestri.

Il nome di *Massora*, מסורה, deriva, secondo alcuni, dal verbo *asar,* אסר, che significa *legare*: il sostantivo *masoreth* o *masora* esprime dunque un legame che attacca; e ciò si addice alla Massora, che lega ed unisce una parola alla sua vera significazione, perchè senza questo vincolo che fissa un tal significato, il termine sarebbe vago ed indeterminato. Ciò non manca di verisimiglianza; ma si deriva più comunemente il nome di *Massora* dal verbo *masar,* מסר, che vuol dire *dare, trasmettere, consegnare,* in latino *tradere,* perchè colla tradizione venne il modo di leggere e di fissare una parola nella sua vera pronuncia, e con ciò nel suo vero e proprio significato; da ciò viene che si nominarono *massoreti* i dottori ebrei che fissarono la lezione del testo. La maggior parte della Massora ha per iscopo i punti vocali e gli accenti; oltre ciò gli autori di quest' opera si sono occupati di una numerazione esatta di tutte le lettere che si trovano in ciascun libro della Scrittura. Essi osservano con una specie di scrupolo quale sia la lettera che si trova nel mezzo della legge, o di un' altra opera della Scrittura; distinguono con grandissima accuratezza le lettere maiuscole dalle altre; immaginano misteri nelle lettere finali; le loro osservazioni vanno talora fino alla superstizione; distinguono anche le lettere sospese da quelle che sono rovesciate, il *mem* chiuso (ם) da quello che è aperto (מ), il *nun* del mezzo di una parola (נ) da quello che è finale (ן); il che ha costato una gran fatica ed un inu-

tile lavoro dalla parte di quelli che l' hanno impreso. Le osservazioni di questi massoreti sono così inutili per la intelligenza del testo, che Aben-Ezra ha paragonato con ragione gli autori della Massora ad un uomo che novcrasse con grande accuratezza i fogli e le pagine dei libri che trattarono di medicina; la quale occupazione sarebbe assai penosa, ma non se ne potrebbe cavare utilità di sorta alcuna per rendere la salute agli ammalati.

Epoca della Massora. Essa è posteriore ai Talmud che sono composti della Miśna e della Ghemara. Notizia di queste opere.

Non si può dare un' epoca fissa e certa alla Massora, perchè fu composta in diversi tempi; si può ciò nullameno credere con molta probabilità che quest' opera debba il suo cominciamento ai Giudei della scuola di Tiberiade. Ma nello stato in cui si trova dee essere reputata come opera assai recente; non se n' è fatta menzione alcuna nel Talmud di Gerusalemme, e nemmeno in quello di Babilonia, che è il più compinto ed il più stimato. Quelli che danno una maggiore antichità a quest' opera dicono che il Talmud di Gerusalemme, che fu compilato in Giudea ed è il più antico, lo fu verso l' anno 300 dell' era cristiana; e per riguardo a quello di Babilonia, si assicura che non fu composto che 200 anni dopo. Questi due Talmud suppongono la *Miśna* e la *Ghemara*. La *Miśna,* משנה, è così appellata perchè è una ripetizione della legge, o piuttosto una seconda legge; i Greci la chiamano *Deuterónomos,* che ha la stessa significazione. Si attribuisce la compilazione di quest' opera, o piuttosto di questa collezione, ad un famoso rabbino nomato Giuda-il-Santo, *Jehuda Haccadosc,* il quale scriveva verso l' anno 180 dell' era cristiana. I Giudei, che fanno sì gran conto della *Miśna*, sono persuasi che Iddio, dando la legge scritta a Mosè, gli diede nello stesso tempo un' altra legge non iscritta che conservossi col mezzo della tradizione fra i più celebri dottori della legge fino ai tempi di Giuda-il-Santo. Questo dottore era principe della cattività, cioè capo de' Giudei dopo la rovina di Gerusalemme e del tempio; egli era di Sephoris città della Galilea; fu rettore della scuola di Tiberiade, e presidente del Sinedrio; fece una compilazione di tutte quelle tradizioni che i Giudei chiamavano la legge orale, e la divise in sei libri, ciascuno de' quali è composto di molti trattati in numero di sessantatrè, nei quali si parla dei

diversi argomenti che appartengono alla legge. Appena apparve questo libro, tutti i dotti della nazione ne formarono il loro studio principale; molti anche fra i più eruditi impresero a farvi dei comentarii, i quali furono chiamati la *Ghemara*, גמרא, nome che deriva da un verbo ebraico, il quale significa *perfezionare, rendere una cosa perfetta e compiuta;* onde si appella ordinariamente la *Ghemara* il *supplemento della Mišna,* e molti pretendono che sia questo il vero suo significato. Il Talmud babilonese ha la sua *Ghemara,* diversa da quella del Talmud di Gerusalemme; ma ciò che compone l'uno e l'altro Talmud è la *Mišna* e la Ghemara, con questa sola differenza che la Ghemara del Talmud babilonese è molto più stimata di quella del Talmud di Gerusalemme. Si è più volte stampato il Talmud babilonese; la migliore di tutte le edizioni è quella di Amsterdam in 12 volumi in foglio del 1703. Siccome un'opera così grande non poteva esser letta che con molta fatica e molto stento, il rabbino Maimonide ne ha fatto un compendio, che è un estratto di tutto ciò che v'ha di migliore e di più scelto; ne ha troncato tutto ciò che gli parve favoloso, e posto per semplice abbellimento ed ornato; ha schivato tutte le dispute, e tutto ciò che poteva essere soggetto di contesa; e non ha dato che le decisioni le quali erano più eque e più precise. Quest'opera ha per titolo *Jad Hachazakah*, cioè *La Mano Forte* per troncar le difficoltà. Si può essa riguardare come un digesto di leggi, le cui materie sono ben disposte ed in bell'ordine. Rabbi Mosè Maimonide, in ebraico משה בן מימון, « Mosè figliuolo di Maimone » e per abbreviatura רמבם, Rambam, viveva nel duodecimo secolo; egli nacque in Cordova nella Spagna l'anno 1131 dell'era cristiana.

Per ciò che riguarda il tempo in cui furono composti i due Talmud, si conviene, come già detto abbiamo, che quello di Gerusalemme è più antico di dugento anni di quello di Babilonia. La Ghemara di questo fu composta dal rabbino Ase, il quale morì prima di poterla terminare; ma i suoi figliuoli od i suoi discepoli vi dieder l'ultima mano; ed essa fu terminata, secondo Serrario (1), verso l'anno 505 dell'era cristiana. Il padre Mo-

(1) *Serrar., de Rabb. lib.* 1, *c.* 9.

rin, prete dell' Oratorio, stabilisce quest' epoca all' anno 700 (1). Il Talmud di Gerusalemme fu compilato dal rabbino Johanan, che era stato presidente dell'Accademia di Palestina per 80 anni; si dice che la sua opera fosse terminata 230 anni dopo la rovina di Gerusalemme, cioè 300 anni dopo Gesù Cristo. Il padre Morin dice e tenta di provare che non fu terminata che alla fine del quinto secolo; pretende anche che la *Misćna* non fosse composta che verso l' anno 500. In tal guisa bisognerà porre la compilazione dei Talmud di Gerusalemme e di Babilonia nel sesto secolo, posciachè questi due Talmud non hanno per fondamento che la *Misćna*, alla quale si aggiunsero le Ghemare, che servono di glosse e di comentarii, e che contribuiscono alla perfezione ed al compimento del testo della *Misćna*. Era necessario il dar qualche nozione di queste diverse opere della *Misćna* e dei due Talmud per meglio chiarire l' argomento che trattiamo; giacchè sembra certo che i punti vocali non erano ancora in uso quando fu composta la *Misćna*; nè se ne trova menzione alcuna nei due Talmud: onde bisognerà differire fino all' anno 700 l' uso dei punti vocali, se ci riportiamo al padre Morin, il quale sostiene che il Talmud di Babilonia non fu composto che verso quel tempo; ed è molto difficile il provare che gli si debba attribuire una più grande antichità. Scorgiamo dalle diverse risoluzioni del Talmud di Babilonia, che l' uso dei punti non era ancora universalmente ricevuto; vi si nota che quando si trattava di alcune parole il cui significato era ambiguo, perchè non ne era fissata la pronuncia, non si ebbe mai ricorso ai punti vocali, che avrebbero tolta ogni difficoltà.

L' uso dei punti è posteriore ai libri intitolati *Medrascim*, *Meghilloth* e *Thikkoun Sopherim*.

I libri intitolati *Medrascim* e *Meghilloth* sono ancora più recenti dei Talmud; e si può anche conchiudere per le stesse ragioni, che l' uso dei punti non era allora universalmente ricevuto. Nel trattato *Kiduscim*, fol. 18, si trova la contestazione di due rabbini intorno al senso di un passo del capo XXI dell' Esodo, ✝. 8 (2), ove si dice che se una figliuola della nazione diviene sgradita agli occhi del suo padrone, a cui fu data, ei la licenzierà, ma non avrà diritto di venderla ad altra gente

(1) *Morin.*, *Exercit. lib.* II, *c.* 2 *et* 3. — (2) בבגדו בה.

se ei la disprezzò; *si spreverit eam*, dice la nostra Volgata; i Settanta hanno tradotto nello stesso senso. Nell' ebreo si legge בְּבִגְדוֹ בָהּ, *bebogdo bah;* il che si può tradurre in questo modo, *quia perfide egit in eam*, « perchè ha agito perfidamente contro di essa », ovvero « perchè ne ha abusato », e questo senso gli dava uno dei rabbini. L' altro pretendeva doversi tradurre « a motivo del suo vestimento, che il padrone le aveva somministrato », come se il padrone avesse potuto ereare un compenso nel venderla; e per trarne quest' ultimo senso si avrebbe dovuto leggere בְּבִגְדוֹ בָהּ, *bebigdo bah*. Se ei fossero stati dei punti nel testo, la quistione sarebbe stata facilmente decisa.

Riferiremo ancora un altro esempio estratto dal trattato *Zebachim*, fol. 38 *verso*, ove è notato che v' ha una contesa tra i rabbini sul senso che si doveva dare al ✝. 5 del capo XII del Levitico, ove si dice che se una donna avrà partorito una bambina, ella sarà immonda *per due settimane*, וטמאה. Alcuni rabbini spiegano così questo versetto; e per intenderlo così bisognerà leggere שְׁבֻעַיִם, *scebuhaim*, nel duale, cioè *duabus hebdomadis*. Altri sostenevano doversi intendere per ciò « settanta » *septuaginta*, e sottintendere *diebus;* e per darci questo senso bisognerebbe leggere שִׁבְעִים, *sciblim*, che significa *septuaginta*. Se vi fossero stati dei punti la quistione non sarebbe andata soggetta a difficoltà. I Settanta e la Volgata lo presero nel primo senso.

Abbiamo anche un altro libro intitolato *Massechet Sopherim*, che è posteriore ai due Talmud. In quest' opera, che si può chiamare il libro dei dottori o dei censori (סופר, *scriba, censor*), l' autore entra in grandi particolarità di tutto ciò che può riguardare la maniera di scrivere la legge; vi si parla della pergamena che si dee adoperare, dello spazio che vi dee essere tra le lettere, quante linee si possano porre in ciascuna pagina, e quante lettere in ciascuna linea; vi si tratta dei punti che si mettono al di sopra di certe lettere; nè mai vi si fa menzione dei punti vocali; ond' essi non erano ancora universalmente riconosciuti ed ammessi nell' ottavo secolo.

L' uso dei punti vocali

Verso il principio del decimo si fecero due revisioni generali del testo della Bibbia, l' una dai Giudei dell' Oc-

cidente, e l' altra da quelli dell' Oriente; e tanto gli uni quanto gli altri non hanno fatto menzione alcuna dei punti vocali; non hanno notato in verun luogo la differenza della punteggiatura, e non hanno parlato della maniera di fissar la pronuncia col mezzo dei punti vocali. Si può da questo conchiudere che al principio del secolo decimo l' uso di questi punti non era ancor ricevuto da un consenso unanime ed universale.

non può risalire oltre il decimo secolo.

L' uso dei punti vocali non fu introdotto che verso la metà del decimo secolo, epoca in cui i due rabbini Ben Ascer e Ben Nephthali, facendo una nuova revisione di tutta la Scrittura, si servirono di punti quali gli abbiamo al presente, ed esercitarono la maggior parte della loro critica nella punteggiatura. Poco tempo dopo apparvero i gramatici; ed il primo che si conosca è un arabo appellato Rabbi Judas Chiug, che diede alcune regole per leggere e per imparare la lingua ebraica, che aveva cessato di essere in uso. Siccome la gramatica ebraica dipende necessariamente dai punti vocali, e non si potevano senza questi dar le regole, si introdussero allora, e divenne impossibile il farne senza; onde è al tempo della invenzione della gramatica che con maggior sicurezza si può fissare l' epoca dei punti vocali universalmente ricevuti.

Quando una lingua è morta riesce difficilissimo il consultare l' uso ordinario per fissare la pronuncia e la maniera di leggere; è col soccorso della gramatica che si sa porre una differenza tra un *kamets* (ָ) ed un *patach* (ַ), tra un *tserè* (ֵ) ed un *segol* (ֶ), tra un *surek* (וּ) ed un *cholem* (וֹ); essa è che insegna quando uno *sceva* (:) è posto per notare un *e* quiescente: in tal guisa i punti vocali hanno un vincolo necessario colla gramatica, e sembra che ad essi si debba assegnare un' epoca comune; donde segue che non si possa far risalire l' uso dei punti vocali oltre il decimo secolo.

Vero è che il rabbino Aben-Ezra (1), il quale scriveva nel 1150, fa rimontar la origine della punteggiatura fino ai sapienti di Tiberiade, che secondo lui debbono servire di fondamento e di regola, perchè sono i veri massoreti,

(1) *Aben-Ezra in tract. Zacuth.*

da cui si ricevette la vera punteggiatura della legge. Ma questo rabbino non nota alcun tempo preciso; la scuola di Tiberiade ha durato lunga pezza, e quest' accademia poteva esistere ancora nell'ottavo ed anche nel nono secolo. Beniamino, il quale scriveva nel duodecimo, dice che trovò anche allora in questa città una sinagoga con un piccol numero d'individui della sua nazione; nè bisogna farne le maraviglie dopo l'assedio sostenuto da questa città nel 1100 quand' essa fu presa dai Cristiani capitanati da Goffredo di Buglione. Ciò che Aben-Ezra attribuisce ai sapienti di Tiberiade il rabbino Kimchi (1) si contenta di attribuirlo agli *ordinatori della punteggiatura*.

Da tutto ciò che abbiamo detto si può conchiudere certissimamente che Esdra non è l'autore dei punti, e meno ancora Mosè. Nè dall' altra parte è certo che si debba quest' invenzione ai dottori dell' accademia di Tiberiade, principalmente se si intende di parlar di quelli che fiorivano in questa scuola al principio del sesto secolo; vi sono molte ragioni le quali inducono a credere che i punti vocali sieno ancora più recenti, od almeno che l' uso non ne sia stato uniforme ed universale che molto tempo dopo quei dottori. Finalmente si può dire che verso la metà del decimo secolo la maniera di leggere e di pronunciare il testo ebraico venne interamente fissata e determinata tale e quale ora l' abbiamo.

Confutazione del sentimento di Prideaux sull' origine dei punti vocali.

Dopo tutto ciò che si è detto e confermato con prove assai convincenti che erano conosciute dal Prideaux, è mirabile come questo dottore abbia asserito (2) che i punti vocali sieno stati inventati dai massoreti poco tempo dopo Esdra. La ragione che egli ne arreca si è che da quel tempo si cominciò ad averne bisogno per leggere e per insegnare il testo ebraico. Ma perchè si avrebbe avuto allora un maggior bisogno dei punti per leggere e per pronunciare il testo ebraico che ai tempi di Esdra? È forse per la ragione che subito dopo Esdra la lingua ebraica cessò di essere la lingua volgare? I profeti Aggeo, Zaccaria e Malachia non hanno forse scritto in ebraico dopo Esdra? Lungo tempo dappoi, il primo libro dei Maccabei fu scritto in ebraico, giusta la relazione di s. Girolamo; il libro dell' Ecclesiastico fu anch' esso composto in questa lingua da Jesù figliuolo di Sirach, come suo nipote,

(1) *R. Kimchi in libro Mich.* — (2) *Prid., Hist. des Juifs* l. v.

nominato Jesù al par di lui, lo insinua chiaramente nella prefazione di questo libro; ed è certo che la lingua ebraica fu anche la lingua volgare per molto tempo. Oltre ciò è certissimo, come lo riconosce il Prideaux, che anche dopo che la lingua ebraica cessò di essere volgare, i Giudei non hanno mai ricevuto i punti vocali nelle loro sinagoghe, e non lasciavano di leggere il testo ebraico, quantunque non si servissero più della lingua ebraica nell' uso ordinario.

Ma che vuol dire Prideaux quando asserisce che i punti vocali furono inventati dai massoreti poco dopo Esdra? Si troveranno massoreti a quell' epoca? Vuol egli forse dare una sì grande antichità alla Massora, e pretenderà forse con alcuni che la Massora sia l' opera della gran sinagoga, che esisteva già ai tempi degli ultimi profeti, e che ha esistito lungo tempo dopo? Ma questa è un' opinione oggidì abbandonata, ed anche combattuta da tutti i più dotti, come lo abbiamo mostrato. È evidente che la Massora è posteriore ai due Talmud; essa non esisteva ai tempi di s. Girolamo, il quale non ne ha mai fatto menzione, quantunque avesse molte occasioni di farla. Se la Massora avesse avuto per autori i personaggi venerabili di cui era composta la grande sinagoga, i dottori giudei avrebbero avuto senza dubbio maggior rispetto per quest' opera di quello che ne abbiano mostrato. Elia Levita confessa (1) che i dottori della sua nazione hanno siffattamente trascurato la Massora, che la lasciarono empire di moltissimi errori; poco mancò che non la lasciassero perire per la loro poca cura; e ciò è riconosciuto e confessato dal rabbino Jacob Ben Chadim. Se si fosse considerata la Massora come l' opera della gran sinagoga, i rabbini ne avrebbero forse fatto così poco conto? Essi l' hanno mutilata in alcuni luoghi; in altri mescolarono le loro osservazioni colle note della Massora, come se avessero avuto una somigliante autorità. I dottori moderni non ebbero difficoltà di aggiugnere e di troncare in quest' opera, come parve ad essi opportuno; ed il rabbino Elia Levita dice (2) che le osservazioni della Massora sono di tal natura, che ogni giorno vi si può fare una qualche aggiunta. Dopo tutto ciò come mai si può asserire che Esdra sia autore della Massora, o che almeno essa sia stata composta poco dopo di lui?

(1) *Elias, Præf. in Massor.* — (2) *Ibid., Præf.* II.

Bisogna ora esaminare se si possa dire che Esdra sia almeno *autore della Cabala*.

SECONDA PARTE,

In cui si esamina se Esdra sia o no l'autore di ciò che si chiama *Cabala*.

Esdra è forse l'autore della Cabala? Che cosa è la Cabala?

La differenza che v'ha tra la *Cabala* e la *Massora* consiste in ciò che questa è una specie di tradizione che serve a regolar la maniera di leggere e di pronunciare ciò che è scritto nel testo, mentre la *Cabala* è la tradizione che si dee seguire pel senso della Scrittura. Siecome i massoreti pretendono che la maniera di leggere sia stata data da Mosè, allorquando Iddio si mostrò a lui per fargli conoscere i suoi voleri colle tavole della legge, i cabalisti dicono che nello stesso tempo Mosè ha ricevuto il senso che dar si doveva alla legge. Gli uni e gli altri pretendono che tutto ciò siasi conservato mercè la tradizione orale: onde il nome di *Massora* deriva da una parola ebraica che significa *dare, consegnare*, מסר, *masar*, « *dedit, tradidit*, » e la voce *cabala*, קבלה, vien dal verbo קבל, *kibbel*, che significa « ricevere » *accipere, recipere*. In tal guisa questo vocabolo *cabala* nella sua origine e secondo il legittimo suo uso tornava adatto a tutte le tradizioni che avevano relazione al senso ed alla interpretazione della sacra Scrittura; e tutti quelli i quali pretendevano di aver benissimo conservato queste tradizioni in ciò che riguarda il senso della Scrittura, erano appellati *cabalisti*, come quelli che erano tenuti quai conservatori di ciò che si era udito dalla bocca stessa del Signore.

Reuchlin, il quale ha composto un trattato dell'Arte cabalistica, definisce la cabala in questo modo: Essa è, dice egli, un'arte con cui si riceve e si spiega in una maniera simbolica la rivelazione divina data agli uomini per la contemplazione di Dio e delle forme o perfezioni divine astratte o separate da ogni idea materiale e sensibile. Giovanni Pico della Mirandola la definisce un poco diversamente, riducendola ad una specie particolare di cabala. Essa è, dice egli, una esposizione o spiegazione dei libri della Scrittura secondo il senso anagogico, cioè secondo il senso che determina la Scrittura a significare i beni e le ricompense che speriamo di ricevere dalla misericordia del Signore.

Per ben intendere ciò che or ora abbiamo detto, giova l'osservare che i Giudei distinguono quattro sorta di sensi che si posson dare alla Scrittura, e che sono notissimi anche ai Cattolici: cioè primieramente il *senso letterale*, o quello presentato dalla lettera del testo; secondariamente il *senso allegorico* ossia *figurato;* ed è quello che sta nascosto sotto i termini della lettera (È in questo senso che s. Paolo dice che le due donne di Abramo, Agar e Sara, sono le due alleanze che Dio ha contratte cogli uomini. Tutto ciò che vien riferito dei due matrimonii di Abramo è un'allegoria, dice s. Paolo; quelle due mogli sono le due alleanze: *Quæ sunt per allegoriam dicta; hæc enim sunt duo testamenta*(1)). Il terzo *senso* è quello che si chiama *morale* o *tropologico* con cui si cavano dalla Scrittura moralità o regole per formare i costumi e la condotta (Seguendo questo senso s. Paolo conchiude (2) che bisogna dare ai predicatori ed a quelli che sono incaricati dell' istruzione degli altri le cose necessarie alla vita, perchè nella legge sta scritto: *Non metter la musoliera al bue che tribbia il grano* (3)). Il quarto è il *senso anagogico* o *mistico*, che ci solleva alle cose misteriose e celesti; ed è quello di cui si servono per appoggiare alcune delle verità che sono il fondamento della nostra speranza per riguardo all'eterna vita (L'Apostolo ha fatto uso di questo senso allorchè alludendo al giorno del Signore chiamato *sabato*, dice (4) che rimane ancora un sabato ed un riposo pel popolo di Dio, in cui dobbiamo fare ogni sforzo per entrare, cioè nel riposo della beata eternità). I Dottori cristiani riconoscono queste quattro maniere di spiegare la sacra Scrittura, che sono rinchiuse in questi due versi:

Littera gesta docet; quid credas allegoria;
Moralis quid agas; quid speres anagogia.

Il *senso letterale* si divide ancora in due specie, cioè nel *gramaticale* e nello *storico*. Il *senso storico* è quello che presenta la lettera di un testo, che contiene il racconto di un fatto. Per ciò che riguarda il senso *gramaticale* si può definirlo un senso secondo il quale non si

(1) *Gal.* IV. 23-24. — (2) 1 *Cor.* IX. 9. — (3) *Deuter.* XXV. 4. — (4) *Hebr.* IV. 9. 10. 11.

considera che il significato letterale dei termini, il che condurrebbe talvolta all' errore; giacchè se si intendessero gramaticalmente i luoghi in cui si dice che Dio si pente, che ha occhi, braccia, la destra ec., si cadrebbe nell' eresia degli antropomorfiti. Se si intende per senso gramaticale la ricerca del numero e della qualità delle lettere che si trovano in un libro della Scrittura, è questo uno studio dei massoreti, i quali si sono molto applicati a questa ricerca, e con grande diligenza hanno contato le linee, le parole, ed anche le lettere che compongono i libri della sacra Scrittura. Se si vogliono cavare significati mistici dal valore delle lettere ebraiche, per riguardo ai numeri notati dalle lettere che servono di cifre, è questa un' occupazione alla quale si sono dati i cabalisti; ne daremo degli esempii in appresso.

I dottori giudei si sono applicati ai quattro principali sensi della Scrittura, cioè al *senso letterale*, che essi chiamano פשט, *pescat*. I rabbini Aben-Ezra e Davide Kimchi si sono particolarmente attaccati a questo senso, che dee servire di fondamento a tutti gli altri. — Gli autori della Cabala hanno trattato dell' *allegoria* in alcune opere che hanno per titolo i *Medrascim*, מדרשים. Questa parola deriva dal verbo ebraico דרש, *darasc*, che significa *ricercare*, perchè l' allegoria è un senso ricercato: מדרש, *medrasc*, vuol dire *expositio*. I dottori della Cabala si sono molto applicati a questo senso allegorico della Scrittura. — Gli Ebrei chiamano il *senso tropologico* o *morale* שכל; perchè, come pare, è la vera intelligenza; giacchè שכל, *scechel*, vuol dire *intellectus*, « intelligenza ». Questo senso non ha occupato molto i dottori della Cabala. Si pretende che Maimonide, uno de' più valenti rabbini, sia quello che meglio vi sia riuscito. — Il quarto senso, l' *anagogico*, è quello che fu più coltivato dagli autori della cabala, e che per questo motivo chiamasi in particolare la *Cabala*. Non si ferma già questa al senso allegorico ed al tropologico, se non quando essi presentano qualche difficoltà; giacchè se sono facili, e si affacciano naturalmente a quelli che leggono la Scrittura, i cabalisti non li trovano punto degni della loro applicazione, ed amano di alzarsi a cose sublimi.

Specie di antica Cabala o tradizione prima di G. C. per riguardo ai misteri della cristiana religione.

Vi sono alcuni autori fra i Cristiani che credettero di trovare negli scritti dei cabalisti i più grandi misteri della nostra religione; in ciò che essi chiamano l' *antica cabala* hanno creduto di scoprire quelle grandi verità del cristianesimo. Suppongono essi ciò che non riuscirà difficile di accordar loro, ed è che i Giudei i quali vissero prima di Gesù Cristo conservavano mercè di una tradizione orale una dottrina che era derivata dagli antichi. Questa dottrina era come una mistica spiegazione del senso della Scrittura; non la comunicavano indifferentemente a tutti; era riservata ai più saggi ed ai più dotti; ed i più valenti fra costoro avevano la chiave di quella scienza, mentre il semplice senso letterale era noto agli uomini volgari. Se con ciò si pretendesse che soltanto i profeti e gli scrittori sacri penetrassero nei sensi più profondi della Scrittura, e che non ne dessero contezza indistintamente ad ogni sorta di persone, forse non si affermerebbe nulla che non possa essere ammesso in buona teologia. Quando per esempio Isaia dice che egli vide il Signore seduto sopra un trono eccelso ed elevato, ed udì i Serafini che cantavano alternativamente ad alta voce (1): *Santo, Santo, Santo il Signore Dio degli eserciti,* non si può dubitare che il Profeta non parli in questo luogo del mistero della Trinità, giacchè s. Giovanni ci dice che il profeta Isaia vide allora la gloria del figliuolo di Dio, e che parlò di lui: *Hæc dixit Isaias quando vidit gloriam ejus, et locutus est de eo* (2). Il Profeta scriveva per quelli i quali dovevano leggere le sue profezie, ma non comunicava per ciò tutto il senso che poteva avere quello che egli scriveva; eranvi alcuni misteri che non dovevano essere manifestati che al tempo della rivelazione. Quelli che erano stati scoperti agli antichi patriarchi de' Giudei, ai profeti ed agli uomini eminenti in santità fra loro, non erano stati ugualmente scoperti agli altri; la maggior parte della nazione non conosceva che sotto un oscuro velo ed a traverso delle ombre il mistero del futuro Messia, al quale dovevano credere per essere salvi. S. Paolo pertanto diceva di predicare *il mistero ascoso ai secoli ed alle generazioni, manifestato però adesso ai santi di lui; ai quali*

(1) *Isai.* VI. 1. 2. 3. — (2) *Joan. Evang.* XII. 41.

volle Dio far conoscere quali siano le ricchezze della gloria di questo mistero tra le nazioni, che è Cristo, in voi speranza della gloria (1). In tal guisa il santo Apostolo parlava ai Colossesi. Quel gran Dottore delle nazioni nella fede dice in un altro luogo che il *mistero* che egli predicava *era stato ascoso ai secoli in Dio che ha create tutte le cose; onde adesso per mezzo della Chiesa sia conosciuta dai principati e dalle potestà nei cieli la moltiforme sapienza di Dio, secondo la determinazione eterna che egli ne fece in Cristo Gesù Signor nostro* (2). Ciò non ha impedito ai santi Dottori della Chiesa di cercare nell' Antico Testamento prove del mistero della Trinità o della divinità di Gesù Cristo e del mistero della sua incarnazione. I profeti e gli scrittori sacri che ne hanno parlato ne avevano una cognizione che non comunicavano alla moltitudine, ed era per una tradizione orale e non iscritta che alcuni de' più illuminati conservavano questa dottrina, che loro fu comunicata perchè la tramandassero ad altri i quali fossero capaci di conservare un deposito così prezioso; e di trasmetterlo alla posterità.

Ciò che detto abbiamo del capo VI di Isaia può anche essere applicato a ciò che leggiamo nel capo LIII della stessa profezia; in cui troviamo i misteri della passione, della morte e della risurrezione di Gesù Cristo. Quelli che leggevano queste profezie dopo che furono scritte hanno forse potuto penetrare in tutti i sensi che racchiudevano? Ciò era riservato ad un piccolo numero di personaggi illuminati da una luce superiore. Il Profeta a cui lo Spirito di Dio dettava tutte queste grandi verità ne riceveva da lui stesso la cognizione, la quale ad alcuni altri era comunicata. Diciamo lo stesso delle rivelazioni fatte a Geremia, ad Ezechiele ed a Daniele, i quali hanno detto cose che possono soltanto spiegarsi col mistero dell' incarnazione. Lo stesso avviene degli altri profeti; non si può dire che essi non abbiano avuto la cognizione dei misteri che annunciavano per l' avvenire; ma questa cognizione non era indifferentemente destinata per tutto il popolo; e solo si conservava con una tradizione non iscritta fra le persone più pie e più illuminate. In questo senso si potrebbe riconoscere in quei primi tempi una cabala,

(1) *Col.* I. 26. 27. — (2) *Ephes.* III. 9. 10. 11.

cioè una dottrina orale ricevuta per tradizione, e che serviva a tramandare il senso e la spiegazione della Scrittura.

Si potrebbe anche riconoscere un' altra specie di cabala pel senso mistico della Scrittura, purchè questo senso non fosse troppo stiracchiato, nè troppo sforzato: giacchè esso dee essere fondato sul senso letterale della Scrittura sacra; non dee distruggere questo istesso senso su cui è appoggiato; ed è conveniente che si possa dire che essendo nascosto sotto la corteccia della lettera, sia conforme all' intenzione dello Spirito Santo che ha dettato le divine Scritture. L' intelligenza del senso mistico inteso in questo modo era affidata ai più illuminati ed ai più umili tra i Giudei. S. Paolo riconosce che gli oracoli di Dio furono ad essi confidati (1). Tutto ciò che ad essi accadeva non era che una figura di quello che si doveva aspettare nella nuova legge: *Tutte queste cose*, dice lo stesso Apostolo (2) parlando di ciò che era riferito nella Scrittura intorno agli Ebrei, *tutte queste cose erano figure di noi*. La legge antica non era che come un' ombra, e la nuova come la verità che dà la luce alle ombre dell' antica. *Il termine della legge* è *Cristo* (3), dice s. Paolo. *Avanti che venisse la fede, eravamo custoditi sotto la legge; chiusi in aspettazione di quella fede che doveva essere rivelata. Fu adunque la legge il nostro pedagogo per condurci a Cristo, affinchè fossimo giustificati per la fede* (4). Non era dunque possibile di penetrare nel vero senso della legge, a meno che non si passasse da queste figure alla verità dei misteri che erano come ravviluppati non solo nella lettera della Scrittura, ma anco nei fatti che vi sono riferiti. Non si può negare agli scrittori inspirati la cognizione e la intelligenza di questi misteri nascosti sotto la corteccia della Scrittura; bisognerà anche accordarla ai profeti, ed a quelli che si sono distinti colla loro viva fede e colla loro pietà. Questo senso si conservava con una tradizione orale e non iscritta. Non v' ha sconcio alcuno nel far risalire questa tradizione fino a Mosè; essa passò dappoi fino ai primi profeti, cioè da Giosuè fino a Samuele, poscia a Davide,

Altra specie di cabala o tradizione per riguardo ai sensi mistici o figurativi.

(1) *Rom.* III. 2. — (2) 1 *Cor.* X. 6. — (3) *Rom.* X. 4. — (4) *Galat.* III. 23. 24.

il quale ha predetto così chiaramente i principali misteri della redenzione; Salomone ed i profeti seguenti la tramandarono fino ad Esdra, il quale ha cominciato a formare il canone delle Scritture; e dopo Esdra essa ha continuato fino al Signor nostro Gesù Cristo.

Quest' antica cabala o tradizione dee rimontare non solo fino ad Esdra, ma fino a Mosè.

Se per *cabala* s' intende quella dottrina trapassata di generazione in generazione, sarebbe irragionevole il dire che Esdra ne sia l' autore, posciachè una spiegazione concernente il senso principale della legge scritta, cioè quello che si può riguardare come più conforme alla intenzione dello Spirito Santo, dovette esistere fin dal tempo di Mosè, che l' avrà senza alcun dubbio confidata a Giosuè ed ai sacerdoti perchè fosse trasmessa alla posterità come una dottrina necessaria a tutto il corpo della religione ed a tutto lo stato de' Giudei, i quali non potevano essere giustificati che dalla fede, almeno implicita, la quale gli induceva a credere al Messia ed a riporre in esso lui tutta la loro speranza; giacchè, secondo s. Agostino (1), siccome noi siamo giustificati dalla fede in Gesù Cristo, il quale è venuto a salvarci, così gli antichi patriarchi, i profeti e gli altri Giudei furono salvati dalla fede che loro faceva aspettare il Messia come l' unico e vero mediatore; onde si dice di Abramo (2), il quale aveva desiderato di vedere il giorno del Salvatore, che egli lo aveva in fatto veduto e che ne era stato ricolmo di gioia. Possiamo dir lo stesso degli altri santi patriarchi e dei giusti che furono santificati dalla loro fede nel tempo dell' antica alleanza. Avevan essi in diversi gradi di perfezione la contezza dei misteri che furono rivelati in una maniera più chiara e più spiegata nel tempo della nuova alleanza, e per questa fede essi furono giustificati; il che s. Agostino credette di trovar notato da quelle parole di s. Pietro: *Per la grazia del Signore Gesù Cristo crediamo essere salvati nello stesso modo che essi* (3), cioè, secondo la interpretazione di s. Agostino, così come i nostri padri furono salvi.

Se adunque per *cabalà* s' intende una dottrina necessaria per ben comprendere il senso letterale dell' antica legge, e per trovarvi i misteri della nuova che riguar-

(1) *S. Aug., de Peccat. Orig. c.* 25, *n.* 29. — (2) *Joan.* VIII. 56. — (3) *Act.* XV. 11.

dano la redenzione del genere umano, potremo farla risalire fino a Mosè, il quale aveva l'intelligenza di tutto ciò che scriveva, non solo secondo il senso letterale, ma anche secondo il senso allegorico e secondo quello che appelliamo anagogico; giacchè è evidente, dice Origene [1], che Mosè ha penetrato la verità della legge non solo secondo il senso letterale, ma che è entrato nel senso allegorico ed anagogico delle storie che ha scritte. Questo autore soggiugne che Giosuè nel distribuire la Terra Promessa agl' Israeliti, dopo aver vinti ben ventinove re che regnavano in quel paese, aveva riconosciute le verità figurate da tutte le cose che aveva operate mettendo i figliuoli di Israele in possesso del paese di cui aveva fatto la conquista. Dice quasi lo stesso di Isaia quando questo profeta vide il mistero di colui che era assiso sul trono cinto dai Serafini. Ezechiele anch'esso vide qualche cosa di mirabile, allorquando contemplò i Cherubini in quella strada che seguivano senza deviare; posciachè che cosa si può mai concepire di più glorioso e di più sublime? E per non essere troppo prolisso nel fare una più lunga enumerazione, ciò non basta forse, dice Origene, per mostrare che quegli uomini perfetti i quali vissero nell' antichità, conobbero, al par di quelli che hanno ricevuto la rivelazione dopo Gesù Cristo, i misteri che agli altri erano nascosti? Quest' è ciò che s. Paolo ha voluto farci osservare quando diceva ai Romani: *Gloria a lui che è potente per rendervi costanti nel mio Vangelo e nella predicazione di Gesù Cristo secondo la rivelazione del mistero che fu taciuto pe' secoli eterni, ed ora poi è stato svelato e notificato a tutte le genti per mezzo delle scritture de' profeti giusta l'ordinazione dell'eterno Iddio, affinchè si ubbidisse alla fede* [2]. Origene su queste parole del grande Apostolo fa la seguente riflessione: Se questo gran mistero fu rivelato agli apostoli dalle scritture dei profeti, non bisogna dubitare che questi profeti non abbiano avuto l'intelligenza delle cose che lo Spirito Santo pronunciava per loro bocca; avevano dunque la intelligenza di ciò che fu manifestato agli apostoli; ed è in questo senso che si può affermare che questi non furono più saggi degli antichi patriarchi, nè di Mosè

(1) *Origen. tom.* VI *in Joan.* — (2) *Rom.* XVI. 25. 26.

istesso, nè degli altri profeti, principalmente se si paragonano a quelli che trovati furono degni di ricevere visioni ed apparizioni tutte celesti che venivano dall'alto, e che furono illuminati da divine rivelazioni che loro diedero contezza de' più sublimi misteri. Ecco fin dove Origene pretende che i lumi sieno stati comunicati ai patriarchi, a Mosè ed ai profeti; e la dottrina che egli sostiene essere stata loro accordata era una dottrina non già scritta, ma rivelata, e poscia trasmessa da una tradizione orale. Si potrebbe ciò nullameno dire che essa fosse scritta perchè era fondata sul senso letterale della Scrittura; ma questo senso, conosciuto da quelli che leggevano gli scritti dei profeti, rinchiudeva un altro senso che era conosciuto soltanto dagli scrittori sacri; ed essi non ne davano la intelligenza che a quelli i quali erano atti a conoscerne ed a penetrarne gli alti concetti. S. Ilario spiega tutto ciò in una maniera più esatta, ed entra in particolarità le quali tornano opportunissime al nostro argomento. Mosè, dice questo santo Dottore (1), aveva stabilito nella sinagoga un Consiglio di settanta seniori; avendo questo santo legislatore rinchiuso sotto la corteccia della lettera dell'Antico Testamento molte cose che erano misteriose, ne diede contezza ai settanta seniori che dovevan sempre esistere per essere i dottori del popolo e per istruirlo. Nostro Signore fa menzione di questa dottrina confidata ai dottori della legge quando dice nel Vangelo: *Sulla cattedra di Mosè si assisero gli scribi ed i Farisei: tutto quello pertanto che vi diranno osservatelo e fatelo, ma non vogliate fare quel che essi fanno* (2); donde s. Ilario conchiude che la dottrina da loro ricevuta per mezzo di una tradizione orale di quello stesso che aveva scritto la legge, cioè di Mosè, era stata conservata fra gli anziani o seniori di cui era composto il Sinedrio od il Consiglio supremo de' Giudei, e che era per loro un dovere di studiare e di applicarsi alla conservazione di questo deposito (*In hoc seniorum et numero et officio conservata est* [*hæc doctrina*]). S. Ilario pretende che i settanta interpreti, i quali tradussero la Scrittura ai tempi di Tolomeo Filadelfo, abbiano anche ricevuta questa dottrina, che ne fossero pienamente

(1) *Hilar. in Psal.* II. — (2) *Matth.* XXIII. 2. 3.

istruiti, e che per renderla più misteriosa e meno comune impiegassero nella loro versione alcuni termini che erano suscettivi di più di un senso, e che potevano avere diversi significati. Così, giusta il sentimento di Origene e di s. Ilario, bisogna riconoscere che i più illuminati ed i più pii tra gli Ebrei avevano la cognizione dei nostri più sublimi misteri, almeno fino ad un certo grado.

Dal fin qui detto non si dee conchiudere che i misteri della religione cristiana possano trovarsi nei libri dei cabalisti.

Bisogna ben guardarsi dal conchiudere da ciò che si possano trovare nei libri dei cabalisti i misteri di una religione più simile alla religione cristiana che a quella di Mosè. Era questa la opinione del famoso Giovanni Pico della Mirandola, il quale sostenne e propose a questo proposito alcune tesi che furono disapprovate e condannate a Roma, e che egli imprese a difendere dopo la condanna solenne che ne fu fatta. Pretendeva di aver trovato nei libri della cabala il mistero della Trinità, quello dell' Incarnazione, la divinità del Messia, il peccato originale, i diversi ordini degli Angeli, l'eternità delle pene da cui i malvagi saranno tormentati per tutti i secoli; finalmente assicurava di aver letto in quei libri dei cabalisti tutto ciò che si può trovare negli scritti di s. Paolo, nei libri di s. Dionigi l'Areopagita, in s. Girolamo ed in s. Agostino. Aggiugneva non esservi alcuna quistione controversa tra i Giudei ed i Cristiani, di cui non si trovasse la decisione nei libri dei cabalisti, in cui vi aveva tutto ciò che è necessario, secondo lui, per convincere e chiudere la bocca ai Giudei nemici del nome cristiano.

Sembra che Sisto da Siena (1) fosse anch' esso assai prevenuto in favore di questa cabala; egli sostiene che non fu mai condannata dalla Chiesa; e dice che non poteva esserlo, posciachè si dee riguardare come vera e pia. Ma bisogna riconoscere che non solo le tesi di Giovanni Pico conte della Mirandola furono disapprovate e condannate in Roma; ma che, non ostante tutte le apologie che egli fece per difenderle, non potè ottenere che la sua opera fosse purgata da questa macchia; e finalmente si sottomise alla decisione della santa Sede. Non si dee riputare che la Chiesa approvi tutto ciò che essa non condanna; le censure da essa pronunciate contro certi libri

(1) *Biblioth. Sanct. lib.* II.

non hanno spesse volte altro scopo se non che trovandosi quelli tra le mani di molti de' suoi figliuoli, e potendo esser letti da un gran numero di fedeli, diverrebbero a lor perniciosi se se ne lasciasse permessa la lettura. Quest'è ciò che non si può dire dei libri della cabala; non v'ha pericolo che in molte persone entri la vaghezza di leggerli; nulla offrono che possa attrarre, non essendo gran fatto seducente tutto ciò che vi si trova; nè vi sono che i dotti di un certo grado i quali sieno tentati di leggerli per confutare i delirii di cui sono pieni. Anche per ciò la Chiesa non ha condannato la maggior parte dei libri dei rabbini; nè è necessario che ne vieti la lettura, chè pochi sono quelli i quali bramino di scartabellarli; nè posson essi servire che per rischiarare alcuni punti di critica, per rinvenir l'origine di alcuni usi, o di alcune pratiche, per iscoprire il senso di alcuni proverbii o di alcune frasi proverbiali. Torniamo ora alla cabala che è attualmente più usata fra i dottori Giudei.

Tre sorta di cabala moderna: 1.° la gematria; 2.° il notaricon; 3.° la permutazione.

Questa cabala consiste nell' esame delle parole, delle lettere, dei punti, degli accenti che si trovano nella Scrittura, ed in cui i rabbini credono di scoprire cose nascoste e superiori alla comune intelligenza. Sono essi soliti di distinguere tre sorta di cabale, cioè la *gematria*, il *notaricon*, e la *permutazione* od il *cangiamento delle lettere*.

La *gematria*, גמטריא, è una specie d'arte per mezzo della quale facendo il computo che risulta da certe lettere, si paragona questo numero con quello che risulta da un'altra parola, e quando si è trovato che le lettere delle due parole formano lo stesso numero, si conchiude che la stessa cosa è significata dalle due parole; e l'una serve a spiegar l'altra, e ne determina la significazione. Per esempio si legge in Zaccaria questa sentenza: «Farò venire il mio servo l'Oriente: *Adducam servum meum* Orientem (1)», in ebraico *tsemach*, צמח. Le lettere che compongono questa parola prese per cifre formano il numero di 138. Si prendano le lettere che formano la parola מנחם, *menachem*, secondo il lor valore numerale per cifre, ed esse formeranno lo stesso numero di 138. *Tsemach*

(1) *Zach.* III. 8.

vorrà dunque dire lo stesso che *menachem:* ora quest' ultimo significa *consolatore*, ed è uno dei nomi che i Talmudisti danno al Messia: d' onde conchiudono che *Thsemach* vuol dir Messia, e che di lui si parla nel profeta Zaccaria. Ma possiamo intenderlo anche senza ricorrere alla cabala, perchè il nome d' *Oriente* gli conviene, essendo egli il sole della giustizia che è venuto a dissipar le tenebre in cui il mondo era involto.

צ	90
מ	40
ח	8
Totale	138

מ	40
נ	50
ח	8
ם	40
Totale	138

Alcuni interpreti hanno creduto che s. Giovanni nell' Apocalisse si sia servito di questa specie di cabala aritmetica per notare il nome della bestia che egli vide sollevarsi dall' abisso. Questo santo Apostolo dice (1) che quelli i quali avranno il dono della sapienza e dell' intendimento, non avranno che a numerare e calcolare il numero del nome della bestia, e che questo numero sarà 666. Alcuni autori assai celebri hanno creduto (2) che questo nome notato con cifre sia quello di Maometto, scrivendolo in greco a questa maniera, Μαομετις. Ma non si può dire che s. Giovanni, proponendo questo numero misterioso, abbia imitato l' arte della cabala, la quale non era in uso al suo tempo.

M	40
A	1
O	70
M	40
E	5
T	300
I	10
Σ	200
Totale	666

La seconda specie di cabala è quella che si chiama *notaricon*, נוטריקון, che alcuni mettono per la terza specie; ed è quella con cui, pigliando le lettere di una parola tutte separatamente, si rendono iniziali di altre parole per fare ad esse significare una cosa tutta diversa. Per esempio il libro della *Genesi* comincia con questa parola, בראשית, *berescith*, che vuol dire *in principio;* nel testo ebraico si possono contare sei lettere in questa parola: ב, e le si fa significare questo nome, בראשונה, *barisciona*, « in principio »; ר, e si vuol che significhi ראה, *raah*, « egli vive »; א, e vuol dire אלהים, *elohim*, « Dio »; ש, e le si fa significare שיקבל, *sce-jekabbel*, « che riceverà »; י, e significa ישראל, *Israel*, « Israele »;

(1) *Apoc.* XIII. 18. — (2) *Genebr.*, *Clictov.*, *Henten.*, *Fevard.*

ת, e nota il termine תורה, *torà*, « la legge »; e di tutte queste parole si forma questa frase:

בראשנה ראה אלהים שיקבל ישראל תורה.
In principio vidit Deus quod acciperet Israel legem.

Ecco il gran mistero che i cabalisti hanno preteso di scoprire nella prima parola della Scrittura, con cui la Genesi comincia, come se facesse d' uopo usare di questo segreto della cabala per provare che Dio ha veduto che darebbe la legge agli Israeliti non solo quando ha creato il mondo, ma anche da tutta la eternità.

V' ha un maggior fondamento nel dire che il nome de' Maccabei veniva da lettere iniziali, le quali compongono la sentenza che si trova nell' Esodo (1): מי כמכה באלים יהוה, *mi camoca baelim Iehova;* il che significa: *Chi dei forti è simile a te, o Signore?* Senza aver ricorso alla dottrina della cabala, si può affermare col maggior numero degli interpreti, che quelle lettere iniziali מכבי, *MCBI*, essendo state poste sugli stendardi de' Maccabei per notare che essi riponevano tutta la loro fidanza nel Signore, quelle stesse lettere servirono dappoi a disegnare quei generosi figliuoli di Mathathia che si distinsero così gloriosamente nelle guerre che dovettero sostenere per la difesa della loro nazione. Ciò si fece senza aver ricorso ad alcun segreto della cabala; si posero sulle insegne delle truppe giudee queste quattro lettere, מכבי, come si pose sugli stendardi dei Romani *SPQR* per notar *Senatus Populus-Que Romanus.*

La terza specie di cabala si chiama *permutazione*, תמורה, e si fa col cangiamento delle lettere in due maniere. In primo luogo si fa semplicemente una trasposizione delle stesse lettere in una parola, come si costuma di fare negli anagrammi, in cui le lettere rimangono le stesse; ma cangiasi l' ordine che avevano in quella parola; e si dà ad esse una diversa significazione. Eccone un esempio tratto dall' Esodo, ove Dio promette al popolo d' Israele che il suo angelo camminerà innanzi ad esso per guidarlo: (2) כי ילך מלאכי לפנך; *Præcedetque te angelus meus;* in ebraico, מלאכי, *malachi*, « *angelus meus* »; fate

(1) *Exod.* xv. 11. — (2) *Id.* xxiii. 23.

una trasposizione delle lettere ebraiche che compongono questa parola, e vi troverete il nome di מיכאל, *Michael:* perciò i cabalisti pretendono di aver trovato che l'angelo il quale doveva introdurre gli Israeliti nella Terra Promessa era l'angelo Michele. Non v'ha maggior mistero in questa specie di cabala che nei nostri anagrammi; non si tratta che di combinar bene le lettere di una parola per trovarvi una significazione diversa, la quale ciò nullameno abbia qualche fondamento.

V'ha ancora una maniera di far questo cangiamento di lettere; ed essa consiste non già in una diversa disposizione delle stesse lettere, ma in un cangiamento, il quale fa sì che si prenda una lettera per un'altra. Ne abbiamo un esempio in Geremia; questo profeta, dopo aver predetto tutte le sventure le quali dovevan cadere sulle nazioni diverse che Dio aveva risoluto di punire, dice (1) che il re di Sesac berrà anch'esso il calice della collera del Signore dopo che tutti ne avranno bevuto: ומלך ששך ישתה אחריהם; *Et rex Sesac bibet post eos.* Tutti convengono nel dire che qui si tratta del re di Babilonia; ma come trovar *Babele* in *Sesac*, ששך? È con un cangiamento di lettere. Il *beth*, ב, è la seconda lettera dell'alfabeto ebraico cominciando secondo l'ordine naturale in cui le lettere sono ordinate; ma se si comincia a rovescio, o sia per ordine retrogrado, dal *tau*, ת, che è l'ultima, si troverà che lo *scin*, ש, sarà la seconda; onde, ponendo invece della seconda lettera giusta l'ordine naturale, la seconda giusta l'ordine inverso, si porrà uno *scin*, ש, (*S*) in vece del *beth*, ב, (*B*); ed i due ש saranno pei due ב. Questo ci porta molto avanti nella formazione del nome di Babele, giacchè non si tratta più che di cangiare il *caph*, ך, (*C*) in *lamed*, ל, (*L*); ed il cangiamento si farà per la stessa ragione: il *caph* è la undecima lettera dell'alfabeto seguendo l'ordine naturale, e secondo l'ordine inverso il *lamed* è pure la medesima. Così con questo mutamento si troverà nella parola *Sesac* quella di *Babel;* e se ne conchiuderà che la profezia di Geremia è contro il re di Babilonia, il cui nome fu mascherato onde rendere più oscuro il vaticinio, e non irritare un principe sotto il dominio del quale erano allora gli Israeliti, posciachè

(1) *Jerem.* xxv. 26.

Gioachimo re di Giuda era tributario di Nabuchodonosor. Per dar questo senso alla parola *Sesac* non è necessario aver ricorso alla *cabala*, nè fa d' uopo d' altro (come dice s. Girolamo spiegando questo luogo) che d' aver qualche tintura della lingua ebraica: *Quomodo* Babel *intelligatur* Sesac *non magnopere laborabit qui hebraicæ linguæ parvam saltem habuerit scientiam.*

Quarta specie di cabala che partecipa della magia.

Oltre questa specie di cabala, che si può appellare speculativa, ve n' ha una che si nomina pratica, di cui si potrebbe far uso per operar maraviglie alterando e corrompendo il testo della Scrittura affine di cavarne alcuni segreti che possano operare la guarigione delle malattie, ed anche discacciare i demonii. Se ne trova un esempio nella favola ridicola che i rabbini hanno inventato per iscreditare, se mai fosse stato possibile, la dottrina ed i miracoli di Gesù Cristo. Narran essi che al tempo di una regina, che essi chiamano Elena, eravi nel tempio di Gerusalemme una pietra su cui si costumava di deporre l' arca dell' alleanza, e che su questa pietra era scolpito il nome di Dio colle lettere più adatte a significare questo ente ineffabile. La virtù di questo nome era sì grande, che colui il quale lo avesse ben imparato a memoria era capace di operare ogni sorta di prodigi. I saggi fra i Giudei, temendo che alcuno non abusasse di un potere così esteso, posero alcuni cani di bronzo alla porta del tempio; e questi cani erano fatti con tant' arte, che se qualcheduno dopo aver imparato assai bene quel nome tentava di uscire, era sì spaventato dal romore che i cani di bronzo facevano in abbaiando, che bentosto dimenticava quel nome misterioso. Gesù, figliuolo di Maria, conoscendo la forza di questi abbaiamenti dei cani, non si curò di imparar bene a mente il nome scritto sulla pietra; lo scrisse invece sopra un pezzetto di pergamena, ed essendosi fatta un' incisione sulla coscia vi pose quel pezzetto. Uscito dal tempio trasse fuori la sua pergamena, imparò assai bene quel nome, e lo tenne ben impresso nella sua memoria; e fu col mezzo di questo nome che egli operò tanti miracoli e tanti prodigi in appresso. Ecco ciò che si narra da alcuni rabbini; ma ben si vede bastantemente quanto ridicola sia questa favola, che noi non abbiamo riferito se non per dare qualche idea di questa

specie di cabala. I più saggi fra i Giudei detestano questa cabala, che consiste nell' uso di certe parole destinate ad operar maraviglie; la riguardano come una vera magia; ed essa dee essere rigettata non solo da tutte le persone che hanno religione, ma anche da tutti quelli che fanno un buon uso della loro ragione. Ciò nullameno il signor Huet osserva che alcuni ancora dei dottori Giudei nè la rigettano nè la condannano (1).

Su tutte le diverse specie di cabala di cui abbiamo parlato si può consultare Sisto da Siena, che ne tratta assai lungamente, *lib. Biblioth. Sanct.* Il Bonfrerio ne ha trattato anch' esso con molta esattezza nei Prolegomeni sulla sacra Scrittura, cap. 21; Walton nel suo ottavo prolegomeno sulla poliglotta d' Inghilterra; ed il p. Morin, prete dell' Oratorio, *lib.* 2 *de Exercit. Biblic.*, *exercit.* 11, *cap.* 5, §. 11, ove quest' autore osserva che si possono distinguere tre sorta di cabala. Nella prima si rinchiudono tutte le tradizioni che tengono luogo della legge non iscritta; ed è perciò che si appella תורה שבעל פה, *thora scebbehal pe*, « *lex quæ est in ore*, legge orale ». I dottori ne hanno composto il Talmud, che è come il digesto o la compilazione delle leggi che non sono scritte. Sotto il nome di seconda cabala s' intende la successione dei dottori e degli scrittori col mezzo dei quali la tradizione o la legge orale fu conservata nella serie dei se-

Autori che hanno parlato della cabala. Testi del IV.° libro di Esdra che diedero luogo d'attribuire ad Esdra od a Mosè i misteri della cabala.

(1) È certo che molti rabbini dei nostri giorni coltivano ancora la cabala pratica o piuttosto magica, specialmente quella che ha relazione all' *arte dei talismani e degli amuleti.* Alcuni fra loro hanno la riputazione di aver operato un buon numero di miracoli. Wolf Biel, rabbino di Obernay nell'Alsazia, sulla fine dell' ultimo secolo era tenuto in conto di un grande cabalista. Egli aveva inciso sul pomo della sua canna un nome per mezzo del quale faceva mille e mille cose mirabili. Questa canna sparve al momento della sua morte senza che si sia potuto sapere nulla del suo destino. Un rabbino che esiste ancora a Parigi si è vantato presso un Israelita della contrada di Bondy di poter far uscire dal muro della camera in cui si trovava i migliori vini della cantina di M. A. Schmolle, ricco capitalista della contrada di Saint-Avoie; si pregò istantemente il rabbino a farlo per divertire la società; ma egli se ne scusò dicendo che bisognerebbe adoperare un demonio troppo pericoloso. Io posseggo molti talismani ebraici e siriaci fatti da rabbini, i quali, se prestassimo loro fede, arresterebbero subito gl' incendii e guarirebbero radicalmente un gran numero di malattie (*Drach*). ✻ Riportiamo questa nota affinchè si conosca appieno da quale spirito di superstizione e di vertigine sieno tuttavia presi non pochi rabbini in tanta luce di scienze e fra tanta coltura delle nazioni.

coli discendendo da Mosè; nè v' ha altra differenza tra questa seconda cabala e la prima, eccetto quella che si osserva tra la dottrina stessa, che forma la materia della tradizione, ed il modo con cui fu tramandata. Il rabbino Abramo, soprannomato il Levita, ha composto un libro della cabala, e Rabbi Ghedalias un' opera che porta il titolo di *Catena della Cabala;* tanto nell' uno quanto nell' altro si trova la storia dei dottori che insegnarono la legge orale e la trasmisero agli altri.

La terza specie di cabala che il p. Morin riconosce negli scritti degli antichi rabbini è quella che si chiama mistica, di cui abbiamo parlato, e che consiste in certe combinazioni di nomi, ed in cangiamenti e trasposizioni di lettere. Non si fa alcuna menzione di quest' ultima cabala nel Talmud, e nei comentarii appellati Medrascim. Bisogna però confessare che talvolta vi si scontrano alcune sottigliezze di gramatica che versano sull' uso che si faceva delle lettere per notar le cifre; ma gli antichi scrittori giudei non le adoperavano che per cavarne qualche senso di moralità naturale e spontaneo, e non si appigliavano a quei sensi mistici, pieni di oscurità, e di una sì grande sottigliezza che sembrano svanire prima che vi si possa nulla comprendere. È questa una ragione sufficientissima per assicurare che nè Esdra nè Mosè ne sieno gli autori, che essi non ne hanno mai avuto cognizione, e che sono delirii che ebbero origine nelle fantasie dei rabbini, i quali hanno abusato del loro ozio per inventare tante cose sprovviste di senso e di ragione.

Ciò che diede luogo ad alcuni di sospettare che Esdra fosse l'autore di molte cose che si trovano nella cabala, si è quel che leggiamo nel 4.° libro che porta il nome di Esdra, ove dice: « Furono scritti in quaranta giorni » dugentoquattro libri; e l'Altissimo disse: Pubblica i » primi libri che hai scritti, e li leggano le persone tanto » degne quanto indegne; ma conserverai gli ultimi set- » tanta onde li consegni ai sapienti del tuo popolo. Im- » perocchè in questi v'ha la vena dell'intelletto, la fonte » della sapienza, ed il fiume della scienza (1) ». Si conchiude da questo che nei volumi dettati da Esdra vi erano

(1) *Esdr.* XIV. 45 *et seqq.*

molte cose la cui notizia non doveva essere comunicata che a saggi di una grande discrezione per conservarne la intelligenza, e non trasmetterla indistintamente ad ogni sorta di persone; e si pretende che ciò convenga perfettamente ai segreti della cabala.

Si trovano anche in quello stesso luogo del 4.° libro di Esdra alcune espressioni che ci inducono a dover rimontare più alto per trovar l'origine di questa misteriosa dottrina, e ci fan credere che fosse comunicata a Mosè sulla montagna del Sinai. « Rivelando mi son rivelato sul » roveto, ed ho parlato a Mosè quando il mio popolo ser» viva nell'Egitto, e lo addussi sul monte Sinai, e presso » me lo ritenni per molti giorni, e gli narrai molte ma» raviglie, e gli mostrai i segreti e la fine dei tempi; e » gli diedi il precetto: Queste cose pubblicherai, e que» ste nasconderai (1) ». Si pretende che ciò che doveva tener celato fossero i segreti della cabala; e che in tal guisa rimontando alla sorgente si troverà che l'origine di questa dottrina nascosta e misteriosa è quella stessa che Dio diede a Mosè sul Sinai, e che non ne è tanto autore Mosè quanto Dio stesso, il quale la rivelò a questo profeta, che egli aveva scelto per confidargli gli ammirabili suoi segreti.

Potremmo adottare il racconto di questo falso Esdra, per quanto favoloso ci sembri, senza essere costretti a confessare che Mosè ed anche Esdra abbiano la minima parte alla dottrina della cabala. Non si può guari rivocare in dubbio che il Signore nei quaranta giorni in cui ritenne Mosè sulla montagna non gli abbia rivelate molte cose che non sono riferite nei cinque libri che abbiamo, e che si appellano il *Pentateuco*. Ma per qual conseguenza si potrebbe da ciò conchiudere che questi sono i misteri della cabala? Si troverà forse questa mistica dottrina degna di essere stata rivelata da Dio medesimo? Conviene forse alla sua grandezza infinita ed alla sua suprema sapienza? Tante sottigliezze, che si possono appellar puerili, sono forse degne di essere attribuite ad un essere infinitamente perfetto e sovranamente saggio? Le osservazioni ed i riflessi dei cabalisti sono forse bastevolmente gravi e serii per essere attribuiti a Dio medesimo? Per

(1) *Esdr.* XIV. 3 *et seqq.*

ciò che riguarda i dugentoquattro libri che furono, come si dice, scritti da Esdra, chi potrà assicurarci che contenessero qualche cosa che si approssimasse alla dottrina allegorica della cabala? Vero è che si sostiene che fra dugentoquattro libri, soli settanta contenevano una dottrina segreta ed occulta, la quale non doveva essere comunicata che ai saggi del popolo (*ut tradas eos sapientibus de populo*(1)): ma in fine si potrebbe forse provare che si tratta della dottrina della cabala? Si può tutt' al più indovinarlo; e quindi non si potrà avere la sicurezza d'aver dato nel segno; giacchè quantunque questo quarto libro, falsamente attribuito ad Esdra, sia stato composto lungo tempo dopo la sua morte, e si abbiano prove positive della sua novità, è certo che i libri della cabala sono ancor più recenti, e che non vennero composti che dopo il Talmud ed i Medrascim; ed il 4.° libro che porta il nome di Esdra è certamente più antico. Finalmente quand'anche nel libro di Esdra si trattasse dei segreti della cabala, non se ne potrebbe nulla conchiudere che potesse autorizzare tutti questi delirii: giacchè quest' opera non ha autorità di sorta alcuna.

(1) 4 *Esdr.* XIV. 46.

DISSERTAZIONE

SUI

DEMONII[1]

« Che v' abbia nel mondo una certa qualità di spiriti
» malefici che noi chiamiamo demonii, oltre l' evidente
» testimonianza delle divine Scritture, ell' è una cosa stata
» riconosciuta dal consenso universale di tutti i popoli e
» di tutte le nazioni. Ciò che li trasse a questa credenza
» son certi effetti straordinarii e prodigiosi che non po-
» tevano essere attribuiti se non ad un principio cattivo, ad
» una qualche segreta virtù, l'operazione della quale fosse
» maligna e perniciosa. Le storie greche e romane ci
» parlano in più luoghi di voci udite d' improvviso e di
» molte funebri apparizioni avute da persone di conside-
» razione, e con circostanze tali da non poterle rivocare
» in dubbio; il che pur anche confermasi mediante la
» scienza magica, allo studio della quale la curiosità trasse
» molte persone in ogni parte del mondo. I Caldei e i
» savii d' Egitto, e specialmente quella setta di filosofi
» indiani chiamati gimnosofisti dai Greci, empivano i po-
» poli di maraviglia mediante varie illusioni e predizioni
» troppo esatte per provenire dalla semplice conoscenza
» degli astri. S' aggiungano certe agitazioni degli spiriti
» e dei corpi, che gli stessi Pagani attribuivano alla
» virtù dei demonii, come si vedrà da un' osservazione
» che noi faremo nell' ultima parte di questo discorso.

(1) Si stimò opportuno di ometterc molti passi della presente dissertazione, che nella sua sostanza è di Calmet; tali omissioni si credettero indispensabili in un secolo nel quale fa d' uopo, più che mai, togliere da un' opera come questa tutto ciò che in fatto d' opinioni e di sistemi potrebbe porger materia al ridicolo. Abbiamo altresì creduto che ci si saprebbe grado dell' aver noi posto in capo a questa dissertazione un passo di Bossuet (*Sermone sopra i demonii*) intorno al soggetto di cui si tratta.

» Questi oracoli bugiardi e questi terribili movimenti de-
» gl' idoli, e i prodigi che accadevano nelle viscere de-
» gli animali, e tanti altri mostruosi accidenti de' sacri-
» fizii degli idolatri, tanto celebri nei profani scrittori, a
» che gli attribuiremo noi Cristiani se non se ad un' oc-
» culta cagione, la quale, avendo in mira di allacciar gli
» uomini nel culto d' una religione sacrilega col prestigio
» d' illusorii miracoli, non poteva non essere maligna?
» Di modo che i seguaci di Platone e di Pittagora, i
» quali, per consenso universale, tra tutti i filosofi sono
» quelli che possedettero le più alte cognizioni e che più
» caldamente investigarono le cose soprannaturali, asse-
» rirono essere una verità dimostrata l' esistenza dei de-
» monii, degli spiriti d' un' ignota natura e d' un' indole
» così perversa che ordinavano certi sacrifizii per pacifi-
» carli e renderli propizii. Ignoranti e ciechi che essi erano,
» pretendendo di estinguere colle loro vittime l' odio ardente
» e implacabile concepito dai demonii contro il genere
» umano »!

Reca non poco stupore che la Scrittura, la quale parlaci tanto spesso degli angeli buoni e de' malvagi, e riferisce le apparizioni e le azioni loro soprannaturali e miracolose, abbiaci poi rivelato sì poco intorno alla natura, al potere, ai ministerii, alle qualità, alla gloria, alla subordinazione, alla maniera d' operare e di comunicarsi di questi medesimi spiriti, considerati da noi come le primizie delle opere del Creatore, e le più eccellenti produzioni di sua possanza. Tuttociò che di loro leggiamo ne' libri santi ristrignesi quasi ai capi seguenti: Che ci sono de' buoni e dei mali spiriti; che i primi godono la gloria, perchè conservarono la grazia e perseverarono nella loro sommissione al Creatore; e che i secondi, essendosi insuperbiti precipitarono dallo stato loro primiero negli eterni supplizii dell' inferno, ridotti a esercitare tutto l' odio loro e la rabbia contro di noi, affine di tirarci nella medesima condanna e miseria in cui si trovano involti; che i buoni angioli sono gli ordinarii ministri dei benefizii e delle grazie del Signore, e i demonii gli esecutori di sua giustizia e vendetta; che tra i demonii, come pure tra gli angioli, v' è una subordinazione, le cui leggi sono incognitissime a noi; che ope-

rano nei corpi e nelle menti in una maniera a noi ancor più incomprensibile; che ogni regno ha il suo angelo che vi presiede, e che ciascuno di noi tiene altresì l'angelo suo custode che veglia alla nostra conservazione, e aiutaci nell' importante affare di nostra salvezza; purchè noi non pongliamo ostacoli alle sue buone intenzioni e alle grazie che Iddio ci comparte.

Ma in quello ancora che Iddio si è degnato di manifestarci quante tenebre e difficoltà! Pare che Iddio abbia voluto por termini alla nostra curiosità, e distrarre la nostra applicazione da oggetti la cui conoscenza non ci è necessaria, affine di conservare tutta la capacità del nostro intendimento per occuparla in materie più rilevanti, e che hanno una convenienza più diretta colle nostre obbligazioni e co' nostri più essenziali vantaggi.

Non pare che gli antichi Ebrei avanti la servitù di Babilonia abbiano usato molto studio per venire in cognizione degli angioli. Noi non vediamo che abbiano mai dato loro culto veruno, anzi che tampoco sia caduto loro in mente d' impor nomi ai medesimi. Confessano essi che solamente nel paese de' Caldei appresero i nomi di *Michele*, di *Gabriele* e di *Rafaele*, e seppero esservi sette angioli principali dinanzi al trono di Dio. I demonii erano loro incogniti al pari degli angioli. Il nome di *Satan*, che si trova in alcuni luoghi, è generale, e significa *un avversario*. *Beelzebub* è il nome di un idolo. Parla Isaia(1) di *Lucifero*; ma questo nome importa la stella del mattino; e se viene attribuito al demonio, è puramente in senso figurato. *Asmodeo* è il primo nome proprio che troviamo dato ad un demonio nella Scrittura(2); ed evvi ancora ragione di dubitare se sia un nome proprio, potendosi intender Tobia in questa guisa: *Il demonio esterminatore soffocava i mariti di Sara*; ma convien riconoscere con ingenuità che il senso naturale del testo ci porta a prendere *Asmodeo* pel nome proprio di questo demonio. Legge il greco: *Asmodeo il demonio cattivo*(3). S. Prospero: *Asmodeo il più perverso dei demonii*(4). L' ebreo della edizione di Munster lo chiama *Asmodai re dei demonii*(5).

(1) *Isai.* XIV. 12. — (2) *Tob.* III. 8: (*Vulg.*) « *Daemonium nomine Asmodaeus occiderat eos* ». — (3) *Gr.*: Ἀσμοδαῖος τὸ πονηρὸν δαιμόνιον. — (4) *Prosper., de Promiss., part.* 2, *c.* 39: « *A qua Asmodaeum daemonum nequissimum expulit* ». — (5) אשמדי מלך השדים.

Tra le diverse etimologie del nome di *Asmodeo* si può francamente abbracciar quella che lo fa derivare dal verbo ebraico *sciamad*[1], che significa distruggere, esterminare, perdere, desolare: titoli invero che troppo ben si confanno al demonio, il cui principale studio sta in perder le anime, rovinare le opere pie e virtuose, frastornare le buone risoluzioni, e opporsi ai disegni della misericordia e della grazia del Salvatore; in somma che si reca a gloria e impiega il suo potere a far dei colpevoli, degli scellerati e degl' infelici, e a seminare il disordine, la confusione e la discordia nel mondo. S. Giovanni, nell' Apocalisse[2], parla del demonio chiamato in ebreo *Abadon* אבדון, in greco *Apollùon*, Ἀπολλύων, e in latino *Exterminans*. Credesi esser costui l' angelo esterminatore che eseguì la vendetta del Signore sugl' Israeliti mormoratori e ribelli che morirono nel deserto[3], e sopra l' esercito di Sennacherib ucciso nella Palestina[4]. Ei fu che animò i persecutori, e suscitò le persecuzioni contro la Chiesa di Gesù Cristo, e che tuttora continua a farle guerra per mezzo degli eretici e degli empii che ne corrompono la fede e ne disonorano la purità col malvagio lor vivere, e con la perniciosa loro dottrina.

Gli Ebrei accusavano Gesù Cristo di scacciare i demonii in nome di Beelzebub principe dell' inferno: *In Beelzebub principe dæmoniorum ejicit dæmonia*[5]. S. Girolamo, sulla fede degli Ebrei, nomina *Resceph*, רשף, il principe de' demonii[6]. Questo termine di *resceph* significa carboni accesi, faville, frecce; nomi che si affanno benissimo al demonio, o attesa la sua somma prontezza, o a cagione delle maledizioni fulminate da Dio contro di lui dopo aver tentata la prima donna. S. Giangrisostomo[7] chiama il principe de' demonii *Sathael* (שטהאל), come chi dicesse quegli che s' allontana, o volta con dispetto le spalle a Dio. S. Giovanni, nell' Apocalisse[8], gli dà molti epiteti, come il *gran Dragone*, l' *antico Serpente*, che è soprannominato il *Diavolo*, e *Satan*, *il quale seduce tutta la terra*. Giobbe[9] ed il Vangelo[10] l' appellano pa-

(1) שמד. *In hiphil* השמיד. *Gr.*: ὀλοθρεύειν, ἀπολλύειν, ἀφανίζειν, ἐξαίρειν ἐρημοῦν, *etc.* — (2) *Apoc.* IX. 11. — (3) *Judith.* VIII. 25. 1 *Cor.* X. 10. — (4) 4 *Reg.* XIX. 35. — (5) *Matth.* IX. 34; XII. 24. *Marc.* III. 22. *Luc.* XI. 15. — (6) *Hieron. in Habac.* III, *col.* 1624. — (7) *Chrysost.*, *Homil. de lapsu primi hominis.* — (8) *Apoc.* XII. 9; XX. 2. — (9) *Job* I. 6. — (10) *Matth.* IV. 10.

rimente *Satan*, nome che esprime a perfezione la sua malizia, e l'odio che nutre contro gli uomini, e il sommo suo abborrimento per la verità, importando questo termine un nemico, un avversario, un calunniatore. La voce διάβολος in greco ha lo stesso significato, cioè un falso accusatore, un nemico ingiusto e calunnioso. S. Pietro [1] ce lo rappresenta qual leone che rugge e che corre qua e là andando in cerca di preda per divorarla. In fine chiamasi sovente il principe de' demonii *Lucifero* [2].

Evvi chi crede che Asmodeo fosse il capo dei demonii della Media, e vi esercitasse il suo imperio, in quella guisa che sulla Persia l'esercitava quell'altro demonio menzionato da Daniele [3], il quale opponevasi all'angelo s. Michele, protettore del popolo di Dio. Il nome d'Amodeo può derivarsi dall'ebreo *Esc-Madai*, אש מדי, il fuoco della Media, perchè vi fomentava il fuoco dell'amor lascivo. I Talmudisti insegnano concordemente essere Asmodeo il principe dei demonii [4].

Ma l'opinione che a noi sembra la più verisimile si è che Asmodeo fosse un demonio d'impurità; nè vi è ragione che ci obblighi a seguir gli Ebrei, che gli attribuiscono la qualità di *re de' demonii*. Quel che la Scrittura ci dice di lui non richiede che gli assegniamo tal grado tra i compagni della sua ribellione. Egli teneva da Dio la podestà di dar morte a coloro che con sentimenti indegni e brutali si appressavano a Sara.

Manifestò Rafaele al giovinetto Tobia la vera cagione della lor morte, allorchè dissegli [5]: *Sappi che il demonio non ha potere se non sopra di coloro che si maritano senza pensare a Dio, e che l'escludono dal proprio cuore, per darsi in braccio alla loro brutale passione, a guisa del cavallo e del mulo, che privi sono d'intendimento. Ecco quelli sopra i quali il demonio esercita il suo potere.* Sara aveva pur penetrata una delle ragioni per cui quegli uomini non poterono conseguirla in isposa [6]: *Ciò avvenne*, diceva, *o perchè io non era degna di loro, o perchè forse eglino non furono degni di me.* Fu certamente per quest' ultimo motivo; ma ciò non sarebbe

(1) 1 *Petr.* v. 8. — (2) *Isai.* xiv. 12. — (3) *Dan.* x. 13. — (4) *Serar.*, *quæst.* 9. *Elias. Levit. in Thisbi. Targum in Job* xxviii, *et in Eccles.* i. 1. — (5) *Tob.* vi. 16. 17. — (6) *Tob.* iii. 19.

bastato per esporre alla morte quegli uomini, se per le malvagie loro disposizioni e per la loro intemperanza non si fossero tirati addosso siffatta sventura.

Il forte della difficoltà intorno alla liberazione di Sara consiste nella fuga data al demonio Asmodeo col fumo del fegato e del cuore d' un pesce (1). Come mai uno spirito può sentir le impressioni del fumo? In qual guisa è egli sensibile al buono, o al cattivo odore? V' ebbe intorno a questo fatto una grande varietà di sentimenti: pretesero gli uni che Asmodeo fosse scacciato per una virtù affatto naturale, altri vi riconobbero una forza divina e miracolosa. Sembra che Grozio abbia ridotto tutto questo racconto ad una parabola, ad una figura rettorica; quanto a noi, siamo di parere che il fumo del cuore o del fegato del pesce non abbia avuto alcuna diretta influenza nè fisico effetto sopra il demonio; e che questo maligno spirito fosse disarmato dalla preghiera e dalla continenza dei due giovani sposi, come pure mediante l' aiuto dell' angelo Rafaele. Il fumo del fegato di pesce fu come il *segno sensibile* della detta liberazione.

Spiegando s. Agostino la maniera onde i demonii possono esser legati o sciolti, dice che questi termini altro non significano, qualor parlasi de' nemici dell' uman genere, se non d' avere, o non avere la libertà di nuocere agli uomini: *Alligatio diaboli est, non permitti exercere totam tentationem quam potest, vel vi, vel dolo, ad seducendos homines* (2).

Ma in che modo può il demonio, come se avesse corpo, esser fermato e circoscritto in un luogo? Non è ugualmente contraddittorio il dire che uno spirito sia, parlando secondo la proprietà del vocabolo, racchiuso in un luogo e che vi sia legato? Nè l' una nè l' altra di queste due cose convengono ad una sostanza spirituale. Ma è agevole sciogliere questa difficoltà co' principii che abbiamo stabiliti; se il demonio è legato qualor Dio revoca e sospende la podestà che aveagli data, egli è evidente che quel

(1) *Tob.* VI. 8: « *Cordis ejus particulam si super carbones ponas, fumus ejus extricat omne genus dæmoniorum, sive a viro, sive a muliere* ». Altrove (VIII. 2) si unisce il fegato al cuore, ed il greco non li separa punto. S. Prospero (*Part.* 3, *cap.* 29 *Promiss.*) non parla che del fiele del pesce; ma è questo un difetto di memoria. — (2) *De Civit. Dei*, *l.* 20, c. 7. 8.

medesimo spirito è racchiuso allorchè Dio prescrive certi limiti all' esercizio del suo potere, o sia rispetto al tempo, o riguardo ai luoghi, alle cose, o alle persone.

Iddio solo può comandare assolutamente ai demonii, e determinare i luoghi e i tempi in cui possono far mostra del lor potere. A Dio unicamente si aspetta il por termini alla loro malizia, e ritenerne, quando opportuno lo giudica, il corso e gli effetti. È però vero che gli angeli e gli uomini hanno talvolta adoperata l' istessa autorità, legando i demonii in certi luoghi, e impedendo i progressi della loro violenza; ma nè gli angioli nè gli uomini poterono esercitare sopra di loro siffatto imperio per propria loro virtù, avendo sempre ciò fatto per ordine e in nome di Dio. In questa guisa Rafaele ridusse Asmodeo; e s. Michele arcangelo nella contesa ch' ebbe col demonio circa il corpo di Mosè (1), non si servì d' altre armi che del nome sacrosanto di Dio, *Imperet tibi Dominus*. Finalmente i santi martiri, i santi confessori ed esorcisti del clero comandano al demonio, e frenano il suo potere nel nome e per la virtù di Gesù Cristo.

Il luogo ove il demonio fu legato e confinato era il deserto dell' alto Egitto, paese sabbioso, incolto, e quasi interamente derelitto. Siccome mai non piove in quel paese (2), ed il Nilo non vi si può diffondere nelle sue inondazioni a causa delle montagne e del ridosso del terreno, così egli è necessariamente sterile e secco; anzi vuole s. Girolamo (3) che sia pieno di serpi e di velenose bestie. Quegli orribili luoghi sarebbero rimasti eternamente sepolti nell' oscurità e nell' obblio, se non fossero stati santificati dal soggiorno d' un numero grandissimo di santi solitarii, che rendettero celebri e venerabili que' deserti, cangiandone la sterilità e l' orrore in una terra prediletta e in un paradiso di delizie, ove Gesù Cristo fece risplendere i più grandi e i più sensibili effetti dell' onnipotente sua grazia. Il demonio, che essendo cacciato via da ogni altro luogo in virtù della croce, vi avea come stabilito il suo imperio, ivi pari-

(1) *Epist. Judæ*, ỷ. 9. — (2) *Vide Herodot. lib.* II; *Diodor. lib.* II; *Ptolem.*; *Strab.*, *etc.* — (3) *Hieron. in Ezechiel. cap.* 30.

mente si vide sforzato e vinto dalla penitenza e dalla austerità di quegli antichi anacoreti. Colà fu il campo di battaglia ove gli Antonii, i Pacomii, i Macarii, i Pafnuzii, e tanti altri, combatterono sì spesso e debellarono gloriosamente l'infernale nemico, il quale dal canto suo non mostrò mai maggior veleno e ostinazione quanto a difendere quella rocca, in cui erasi come trincerato e munito.

Non si può negare l'esistenza dei demonii senza abbattere tutte quante le autorità e senza gettarsi in un mare di difficoltà che presentano quegli incontrastabili avvenimenti, che accader non poterono senza l'intervento degli spiriti maligni.

Può darsi che siensi di frequente attribuiti al demonio dei fatti nei quali egli non ebbe parte veruna, e che s' abbia accordato un campo troppo vasto alle sue operazioni; ma questi errori medesimi vengono in appoggio della verità che loro diede luogo, cioè l'esistenza del demonio e il potere che gli fu accordato di nuocere all'uman genere.

DISSERTAZIONE

SULLA CRONOLOGIA

DELLA STORIA DI TOBIA

DEL SIGOR RONDET

V' ha molta varietà sulle epoche della vita dei due Tobia padre e figliuolo, nei diversi esemplari latini, greci, ebraici, siriaci ed arabici del libro di Tobia.

Cronologia della storia dei due Tobia proposta dal p. Calmet, e fondata sulla lezione degli esemplari latini.

Secondo gli esemplari latini, *Tobia* il padre *di cinquantasei anni perdè il lume degli occhi, e lo ricuperò di sessanta. Dopo aver ricuperata la vista visse quarantadue anni, e vide i figliuoli de' suoi nipoti; e compiuta che ebbe l'età di centodue anni, egli* morì, e *fu orrevolmente sepolto in Ninive..... Tobia* il figliuolo, *morta che fu sua madre, partì da Ninive con la sua moglie e co' figliuoli dei figliuoli, e tornò a' casa de' suoi suoceri; vide i figliuoli de' figliuoli fino alla quinta generazione; e compiuti novantanove anni,* egli morì, e *nel timor del Signore lo seppellirono con gaudio* (1).

Seguendo questo testo ecco in qual modo il p. Calmet dispone le epoche della vita dei due Tobia.

AV. L'ERA CRIST. VOLGARE	
743	Nascita di Tobia il padre, 22 anni circa prima della sua cattività.
723	Nascita di Tobia il figliuolo, 2 anni circa prima della sua cattività; egli era giovinetto quando gli Israeliti erano cattivi (*Tob.* IV, 21).
721	Presa di Samaria per mezzo di Salmanasar; cattività dei due Tobia.
710	Morte di Sennacherib successore di Salmanasar e padre di Asarhaddon.
687	Tobia diventa cieco nel 56.º anno della sua età.
683	Tobia ricupera la vista quattro anni dopo averla perduta. Tobia il figliuolo poteva allora avere 40 anni, ed appena aveva sposato Sara.
641	Tobia muore in età di 102 anni, 42 anni dopo che ebbe ricuperata la vista.
626	Presa di Ninive eseguita da Astiage e da Nabopolassar.
624	Morte di Tobia il figliuolo in età di 99 anni, 59 anni dopo che ebbe sposato Sara.
588	Gerusalemme è presa da Nabuchodonosor; il tempio è arso, e Giuda è condotto cattivo in Babilonia.

(1) *Tob.* XIV. 1 *et seqq.*

Difficoltà su questo sistema.

Intorno a ciò si possono formare molte difficoltà, ed il p. Calmet istesso ciò riconosce. 1.° È molto strano che nel solo intervallo di circa 60 anni, che trascorsero dal matrimonio del giovane Tobia fino alla sua morte, egli abbia potuto vedere i figliuoli de' suoi figliuoli fino alla quinta generazione. 2.° Giusta gli esemplari latini, Tobia il padre fin dal tempo della sua guarigione parla delle vendette di Dio sopra Gerusalemme come già eseguite: *Gerusalemme, città di Dio, il Signore ti castigò per ragione delle opere di tue mani..... Benedici il Dio de' secoli, affinchè in te egli ristauri il suo tabernacolo, e ritorni a te tutti gli schiavi* (1). Ed al tempo della sua morte egli aggiunse: *Tutto il paese deserto sarà ripopolato, e la casa di Dio che fu ivi data alle fiamme sarà ristorata di nuovo* (2). Ora, seguendo le epoche date da questi stessi esemplari, si trova che Tobia doveva essere morto lungo tempo prima che le vendette del Signore scoppiassero sopra Gerusalemme; in guisa che, seguendo queste epoche, il p. Calmet crede che la rovina di Gerusalemme eseguita da Nabuchodonosor non accadesse che circa 33 anni dopo la morte di Tobia il padre, e 95 anni dopo la sua guarigione.

Alcuni interpreti credono che i 99 anni dell' età del giovane Tobia non debbano contarsi che dopo la morte di suo padre; o che nelle cinque generazioni di cui si parla faccia d'uopo comprendervi lo stesso giovane Tobia; e che Tobia il padre parli per ispirito profetico della rovina di Gerusalemme e del tempio. Il p. Calmet non insiste sulla soluzione della prima difficoltà, ma su quella dell' ultima. « Bisogna confessare, dice egli, che » questa soluzione è alquanto violenta. Nulla si osserva » nel discorso di Tobia che favorisca questa interpreta- » zione. V' ha per vero dire una profezia, ma essa non » riguarda che il ristabilimento del tempio, e non la » sua rovina. E se il testo latino della Scrittura non avesse » notato la morte di Tobia alcuni anni più presto di » quel che l' ordine dei tempi sembri domandarlo, chi » mai si sarebbe avvisato di ricorrere ad una somigliante » risposta? È dunque più naturale il riconoscere qual- » che alterazione nel numero degli anni di Tobia, od il

(1) *Tob.* XIII. 11. 12. — (2) *Id.* XIV. 7.

» dire, conformemente al testo greco, che qui vi sono due
» profezie: l' una della distruzione e l' altra del ristabili-
» mento di Gerusalemme e del tempio, e che la Volgata
» non ha espressa la seconda (1) ».

Lezione degli esemplari greci. Cronologia fondata su questa lezione.

In fatti ecco quel che dice il greco: *I nostri fratelli saranno dispersi sulla terra, cacciati dall'eccellente loro paese; Gerusalemme sarà deserta, e la casa di Dio sarà arsa, e rimarrà deserta fino ad un certo determinato tempo. Il Signore avrà poi compassione di loro, e li ricondurrà nel lor paese, ed essi rifabbricheranno il tempio* (2). Ecco ciò che dice Tobia al tempo della sua morte secondo gli esemplari greci, ed ecco ciò che egli dice al tempo della sua guarigione secondo gli stessi esemplari: *Gerusalemme, città del Santo, egli ti castigherà a motivo delle opere de' tuoi figliuoli; indi avrà pietà dei figliuoli dei giusti..... Benedetto sia il Re dei secoli, affinchè il suo tabernacolo sia ristabilito in te, ed egli nel tuo grembo riempia di gioia quelli che erano schiavi* (3).

Al che bisogna aggiugnere che gli stessi esemplari greci danno anch' essi le epoche della vita dei due Tobia, ma in questo modo: *Tobia* il padre *aveva cinquantotto anni* (od *ottantotto*) *quando perdette la vista; ed egli la ricuperò otto anni dopo..... Egli pervenne ad una grande vecchiezza, e chiamò il suo figliuolo ed i figli del suo figliuolo, e* dopo aver loro parlato..... *spirò in età di centocinquantotto anni* (4). *Tobia* il figliuolo, dopo la morte di sua madre, *uscì da Ninive colla sua moglie e co' suoi figliuoli, e tornò presso suo suocero. Invecchiò onoratamente..... e morì in età di centoventisette anni* (5).

Secondo questo testo si potrebbe disporre così la cronologia della storia dei due Tobia.

(1) Comentario del p. Calmet sul libro di Tobia, XIV. 7. — (2) *Tob.* XIV. 4. 5: Οἱ ἀδελφοὶ ἡμῶν ἐν τῇ γῇ σκορπισθήσονται ἀπὸ τῆς ἀγαθῆς γῆς, καὶ Ἱεροσόλυμα ἔσται ἔρημος, καὶ ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῇ κατακαήσεται, καὶ ἔρημος ἔσται μέχρι χρόνου. Καὶ πάλιν ἐλεήσει αὐτοὺς ὁ Θεός, καὶ ἐπιστρέψει αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν, καὶ οἰκοδομήσουσι τὸν οἶκον. — (3) *Tob.* XIII. 9. 10: Ἱεροσόλυμα πόλις Ἁγίου, μαστιγώσει σε ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν υἱῶν σου, καὶ πάλιν ἐλεήσει τοὺς υἱοὺς τῶν δικαίων.... Καὶ εὐλόγει τὸν βασιλέα τῶν αἰώνων, ἵνα πάλιν ἡ σκηνὴ αὐτοῦ οἰκοδομηθῇ ἐν σοὶ μετὰ χαρᾶς, καὶ εὐφρανῇ ἐν σοὶ τοὺς αἰχμαλώτους. — (4) *Tob.* XIV. 2. 3. 11. L'edizione romana legge 58. Il manoscritto alessandrino legge 88. — (5) *Tob.* XIV. 12. 13. 14.

AV. L'ERA CRIST. VOLGARE	
791	Nascita di Tobia il padre, 70 anni circa prima della sua cattività.
733	Nascita di Tobia il figliuolo, 12 anni circa prima della sua cattività.
721	Presa di Samaria eseguita da Salmanasar; cattività dei due Tobia.
710	Morte di Sennacherib, successore di Salmanasar e padre di Asarhaddon.
703	Tobia diventa cieco nell'88.° anno della sua età.
695	Tobia ricupera la vista otto anni dopo averla perduta; Tobia il figliuolo poteva allora avere trentotto anni; egli aveva sposato Sara.
633	Tobia il padre muore in età di 158 anni, 62 anni circa dopo che egli ebbe ricuperato la vista.
613	Presa di Ninive per mezzo di Astiage e di Nabopolassar (V. qui appresso la *Dissert. sulla storia di Giuditta*).
606	Morte di Tobia il figliuolo, in età di 127 anni, 89 anni dopo che egli ebbe sposato Sara.
588	Gerusalemme è presa da Nabuchodonosor, il tempio arso, e Giuda è condotto cattivo in Babilonia.

Da questa cronologia si vede che in vece di 99 anni, che gli esemplari latini danno al giovane Tobia, si potrebbe dargliene 89, che si conterebbero dal suo matrimonio o dalla guarigione di suo padre in poi; ed in vece dei quarantadue anni che gli esemplari latini contano dalla guarigione di Tobia il padre fino alla sua morte, si potrebbe contarne circa sessantadue; si scorge che la lezione del manoscritto greco, appellato il Manoscritto Alessandrino, che dà 88 anni a Tobia il padre quando perdette la vista, concorda colle altre epoche meglio che la lezione del greco dell'edizione romana, la quale non gli dà che 58 anni.

Lezioni del siriaco, dell'arabico e dell'ebraico.

Il siriaco, testo stampato nella poliglotta d'Inghilterra, dice che Tobia il padre morì in età di centodue anni, che divenne cieco in età di cinquantotto anni, e che fu per ben sette anni privo della vista. Il siriaco, citato in Fabiano Giustiniani, gli dà centotrentadue anni di vita, e dice che perdette la vista all'età di ottantotto anni, che rimase cieco per sette anni, e che ne visse ancora trentasette dopo la sua guarigione. Il testo arabico citato nello stesso autore vuole che egli abbia vissuto 112 anni, e che abbia perduto la vista all'età di 60 anni. L'autore della Storia scolastica gli dà parimente 112 anni. I testi ebraici di Fagio e di Munster non notano punto l'età

intera di Tobia. Quello di Fagio dice soltanto, conformemente al greco dell'edizione romana, che egli aveva 58 anni quando perdette la vista.

Rispetto a Tobia il figlinolo, cui il latino non sembra dare che novantanove anni, ed a cui il greco ne dà centoventisette, il siriaco gliene dà centosette; la Sinopsi di s. Atanasio cento due, e l'arabico non parla che di novantanove. I testi ebraici non dicono nulla della sua età.

« Da tutte queste varietà, dice il p. Calmet (1), è facile il conchiudere che l'età di Tobia (il padre, e si » può dir lo stesso dell'età del figlinolo) è un punto » incertissimo, e che nulla v'ha di uniforme su quest'argomento. Ciò che sembra sicurissimo si è che riesce » assai difficile il conciliare il testo della Volgata colla » cronologia che noi seguiamo ». Così si esprime il p. Calmet.

Altrove egli rimanda alla cronologia della Bibbia di Vitré; ed è quella che il p. de Carrières ha seguito, e quella che noi porremo in margine a questo libro. Essa suppone che Tobia il padre avesse quarantaqnattro anni circa quando fu condotto cattivo nell'anno 721 prima dell'era cristiana volgare; che il suo figliuolo avesse vent'anni circa verso il 705 quando lo spedì a Rages; che Tobia il padre morisse in età di 102 anni verso il 665, e Tobia il figliuolo verso il 626 in età di 99 anni.

Cronologia della Bibbia di Vitré seguita dal p. de Carrières.

Questo sistema va soggetto alle stesse difficoltà di quello del p. Calmet, e tanto l'uno quanto l'altro sono fondati sulla lezione degli esemplari latini; mentre ei sembra che per riguardo a tali quistioni di cronologia vi sieno minori difficoltà nella lezione degli esemplari greci.

Bisogna ora rispondere alle obbiezioni del p. Houbigant, che malgrado la stima che mostra per la versione greca del libro di Tobia, la abbandona in ciò che concerne l'età dei due Tobia, e preferisce la lezione della Volgata.

Esame del calcolo proposto dal p. Houbigant, che abbandona il testo greco per seguire la Volgata; e la Volgata istessa richiama a pro del greco.

Questo dotto critico parte da un principio che noi ammettiamo al par di lui; ed è che, giusta il racconto dell'ultimo capo della storia di Tobia, 1.° *Tobia il padre*

(1) Comentario del p. Calmet sul libro di Tobia, XIV. 1.

dev' essere morto prima della rovina di Ninive, posciachè egli ne dà l'annunzio; 2.° *Tobia il figliuolo dev' essere morto poco tempo dopo questa rivoluzione*, posciachè nel testo greco dicesi che prima di morire ascoltò questa notizia, ed ebbe la contentezza di vedere questa rivoluzione; il che sembra supporre che accadesse poco prima della sua morte.

Ora il p. Houbigant pretende che dalla versione greca apparisca che Tobia il padre abbia sopravvissuto alla rovina di Ninive, e che questa rivoluzione sia accaduta circa trent' anni prima della morte del figliuolo. Ciò potrebbe darsi supponendo col greco della edizione romana che Tobia il padre non avesse che *cinquantotto anni* quando divenne cieco; ma se col manoscritto alessandrino si suppone che allora ne avesse *ottantotto*, si anticipa di trent' anni la morte del padre e del figliuolo; allora la rovina di Ninive si trova dopo la morte del padre, ed assai vicino a quella del figliuolo. Quest' è ciò che si prescuta nel calcolo che abbiamo posto sott' occhio.

In tal guisa rispondiamo alla difficoltà che il p. Houbigant forma contro la greca versione; ma egli non risponde alla difficoltà che ci arresta nella Volgata; ed è, che se Tobia il figliuolo non ha vissuto che *novantanove anni*, è difficile, per non dire impossibile, il concepire come abbia potuto vedere *i figliuoli de' suoi figliuoli fino alla quinta generazione*. In fatto il p. Houbigant suppone che Tobia il padre potesse avere circa ventisette anni allorquando fu condotto in cattività col suo figliuolo, che era già nato. Ora Tobia divenne cieco all' età di *cinquantotto anni* secondo il greco, di *cinquantasei* secondo la Volgata; onde il suo figliuolo poteva avere trenta o trentadue anni per lo meno. *Otto* anni dopo, giusta il testo greco, o solamente *quattro* secondo la Volgata, Tobia il padre ricuperò la vista, ed il suo figliuolo aveva appena sposato Sara; dunque Tobia il figliuolo aveva almeno trentacinque o quarant' anni quando cominciò a vedere la sua prima generazione. A cinquantacinque anni egli avrà potuto vedere la seconda, a settant' anni la terza, ad ottantacinque anni la quarta; ed appena avrà potuto raggiugnere la quinta a novantanove

anni. Ben si scorge quanto stretto sia questo calcolo. Bisogna supporre che i suoi figliuoli e nipoti si sieno successivamente maritati all' età di quattordici o quindici anni; laddove, supponendo colla versione greca che Tobia il figliuolo sia vissuto fino all' età di centoventisette anni, egli avrà potuto vedere la sua prima generazione all' età di quarant' anni, la seconda a sessanta, la terza ad ottanta, la quarta a cento, la quinta a centoventi; ed avrà ancora potuto vivere sette anni di più, dando vent' anni a ciascuna generazione, in guisa che quando se ne dessero vent' uno, perverrebbe ancora alla sua quinta generazione prima di morire. Questo calcolo sembra sicuramente più vantaggioso; e v'ha luogo a presumere che il p. Houbigant non abbia veduto nè il vantaggio di questo, nè la difficoltà dell' altro, posciachè non ne dice nulla. Ci opporrà forse che questa quinta generazione non è notata nella greca versione; ma giacchè trovasi nella Volgata, noi abbiamo un fondamento per cercare i mezzi di non escluderla.

Il p. Houbigant pretende di giustificare il suo calcolo colla cronologia sacra e profana. Tutto si riduce dal suo canto a mostrare che secondo l' una e l' altra cronologia la rovina di Ninive ha dovuto accadere tra la morte dei due Tobia, cioè dopo la morte del padre, e prima di quella del figliuolo. Abbiam veduto che in fatto essa vi cade egualmente nel calcolo che abbiamo seguito; onde a questo proposito il calcolo della Volgata seguito dal p. Houbigant non ha alcun vantaggio su quello della versione greca che ci parve doversi preferire.

Esame delle prove allegate dal p. Houbigant, e primieramente di quella che egli cava dalla storia sacra.

Quanto alla storia sacra, il p. Houbigant prova benissimo che la rovina di Ninive dovette accadere sotto il regno di Josia; e suppone che fosse verso il decimo ottavo anno del regno di questo principe, il quale ne regnò trent' uno. Crediamo aver provato nella Dissertazione sul tempo della storia di Giuditta, che ciò avvenne verso il 28.° anno, corrispondente al 613 prima dell' era volgare; ma il nostro calcolo per gli anni dei due Tobia non ne soffre punto; al contrario è vantaggiato, perchè allora la rovina di Ninive è più lontana dalla morte del padre, e più vicina a quella del figliuolo, come si vede nella nostra piccola tavola. Il calcolo del p. Hou-

bigant mette ventitrè anni di distanza tra la morte di Tobia e la rovina di Ninive. Se noi collocassimo la rovina di Ninive nel 18.° anno di Josia, 623 prima dell' era volgare, non vi sarebbero che dieci anni di distanza tra la morte di Tobia e questa rivoluzione secondo il nostro calcolo; ritirando questa fino al 613, la distanza è allora di vent' anni tra la morte di Tobia e la rovina di Ninive. Nel calcolo del p. Houbigant la rovina di Ninive sarebbe precisamente accaduta nell' ultimo anno di Tobia il figliuolo; questi due avvenimenti si trovano allora assai vicini, e si toccano forse troppo d'appresso. Se collocassimo la rovina di Ninive nel 623, la distanza tra questa rivoluzione e la morte di Tobia il figliuolo sarebbe di diciassette anni; potrebbesi dire che ciò fosse di troppo; ritirandola fino al 613 la distanza non è che di sette anni; e non crediamo che ciò sia troppo.

Esame della prova che il p. Houbigant pretende cavare dalla storia degli Assirii.

Il p. Houbigant passa dappoi alla cronologia profana, e considera quella degli Assirii e dei Medi. Ma siccome egli ha fissato la rovina di Ninive al 18.° anno del regno di Josia, egli ordina la cronologia di questi due popoli in modo che possa far cadere la rovina di Ninive a quest' epoca. Così nella cronologia degli Assirii suppone che non vi fossero che 86 anni tra la morte di Sennacherib e la rovina di Ninive, perchè in fatto tirando indietro di un anno la morte di Sennacherib, non si troveranno che 86 anni da qui fino al decimo ottavo anno di Josia. Ma per ottener questo numero non dà che 39 anni ad Asarbaddon, cui abbiamo creduto doverne dare 43; mette poscia i 20 anni di Saosduchin; riduce dappoi i 22 anni del regno di Chiniladano, che ci parve averne avuto 22 fino alla rivolta di Nabopolassar, ed ancora 12 al di là fino alla rovina di Ninive. In questo intervallo il p. Houbigant introduce il Sarac di Polistore, che altri credono essere lo stesso che Chiniladano, e gli dà arbitrariamente i cinque anni di cui aveva bisogno per giugnere al suo ottantesimosesto anno. Quanto a noi, ragionando sul tempo della storia di Giuditta, abbiamo creduto di trovare in quest' intervallo 97 anni, perchè in fatto 43, 20, 22 e 12 formano 97. Ma siccome il p. Houbigant stesso ci rimanda alla sua prefazione sulla storia di Giuditta per la verificazione de' suoi calcoli, anche

noi rimetteremo alla nostra Dissertazione sul tempo della storia di Giuditta tutte le discussioni relative a queste epoche. Ci basterà l'osservare in questo luogo, che, o si metta la rovina di Ninive nel decimo ottavo anno, o nel ventesimo ottavo di Josia, essa cadrà sempre tra la morte dei due Tobia secondo il nostro calcolo; ma più vantaggiosamente se, come noi lo crediamo, una tale rivoluzione non ebbe luogo che verso il ventesimo ottavo anno.

Esame della prova che il p. Houbigant pretende cavare dalla storia de' Medi. Conclusione.

Quanto alla cronologia dei Medi, il p. Houbigant comincia dall'attribuire ad Asarhaddon la spedizione, che noi abbiam creduto appartenere al suo successore Saosduchin, contro il re dei Medi, che egli riconosce essere Fraorte, come noi l'abbiamo sostenuto. Suppone che questa spedizione, da noi riportata al duodecimo anno di Saosduchin, si riferisca al decimo ottavo di Asarhaddon, il che la fa risalire trentasette anni circa. Supponendo adunque che accadesse diciotto anni dopo la morte di Sennacherib, restano sessantotto anni da quest'epoca al decimottavo anno di Josia; giacchè 18 e 68 formano precisamente gli 86 che egli conta dalla morte di Sennacherib fino alla rovina di Ninive. Per aver questo numero d'anni comincia dall'ammettere dopo la morte di Fraorte un interregno, al quale dà arbitrariamente una durata di ventisette anni; quest'è precisamente il numero che gli divien necessario: giacchè pigliando dappoi i quarant'anni che si danno comunemente a Ciassare, non gli bisogna più che un anno, il quale sarà il primo del regno di Astiage; e suppone che Ninive fosse in questo stesso anno distrutta, ventidue o ventitrè anni dopo la morte di Tobia il padre. Crediamo aver dimostrato nella Dissertazione sul tempo della storia di Giuditta, che scorsero cinquantaquattro anni tra la morte di Sennacherib e la disfatta di Fraorte, e solamente quarantatrè fra la disfatta di Fraorte e la ruina di Ninive. Si scorge che i 54 ed i 43 formano i 97 che contiamo dalla morte di Sennacherib fino alla rovina di Ninive. Siam costretti di rimandare sopra ciò a quella Dissertazione; ma supplichiamo i nostri lettori di osservare, che anche in quest'ipotesi la rovina di Ninive si trova ancora per lo meno venti anni dopo la morte di Tobia il padre; e speriamo dalla loro equità che confesseranno che questi venti anni valgono i ven-

tidue od i ventitrè del p. Houbigant. La Volgata stessa riclama in favore degli anni notati nel greco; il testo greco del manoscritto alessandrino risponde all' obbiezione del p. Houbigant; e le prove che questo famoso dotto allega in suo favore non ci sono contrarie, perchè, sia che si ponga la rovina di Ninive nel decimottavo o nel ventesimo ottavo anno di Josia, sarà sempre dopo la morte di Tobia il padre, e prima di quella del figliuolo, secondo il calcolo stesso da noi cavato dal greco.

DISSERTAZIONE

SUL TEMPO

DELLA STORIA DI GIUDITTA(*)

Disspareri degli interpreti sul tempo della storia di Giuditta. La verità di questa storia è indipendente dalla determinazione del tempo in cui accadde.

La difficoltà di determinare il tempo della storia di Giuditta aveva già da lunga pezza diviso i Padri e gli interpreti, quando i Protestanti ne pigliarono occasione di contestare e negare la verità stessa di questa storia. Si sono essi falsamente persuasi essere impossibile di farne concordare le circostanze cogli avvenimenti conosciuti della storia sacra e profana; e da ciò hanno temerariamente conchiuso che il libro di Giuditta non conteneva che una parabola od una tragedia. Quand' anche fosse difficile, come lo pretendono, di notare il tempo di questa storia, e di trovare negli altri libri così sacri come profani alcune traccie dei fatti riferiti nel libro di Giuditta, non sarebbe questa una prova sufficiente per negare che questa storia fosse verace; non v' ha storia che non vada soggetta a qualche difficoltà; le più antiche ne hanno più che le altre, ed anche le più veraci non ne vanno del tutto esenti. Ma d' altronde ciò che essi pretendono essere così difficile, non lo è tanto come essi lo suppongono; la verità della storia di Giuditta si può provare colla determinazione stessa del tempo nel quale questa storia accadde, quantunque in sostanza la verità di essa sia independente da questa determinazione.

Il p. di Montfaucon prova la verità della storia di Giuditta e determina il tempo di questa storia.

Quest' è ciò che il p. Bernardo di Montfaucon ha dimostrato quando imprese a provare la verità della storia di Giuditta sia colla concordia della medesima colle altre parti della storia così sacra come profana, sia independentemente anche da quest' accordo.

Egli prova la verità della storia di Giuditta independentemente da questa concordia 1.° coi caratteri stessi

(*) Questa dissertazione appartiene in gran parte al sig. Rondet.

di questa storia, in cui i fatti sono riferiti colle loro circostanze nel modo più acconcio ad assicurarne la verità; 2.° colle ultime parole del libro, che nella nostra Volgata rendono testimonianza della festa istituita in memoria del trionfo di Giuditta, festa dalla quale è attestata la certezza di questa vittoria; 3.° col consenso unanime dei Cristiani e de' Giudei, che fin dai primi secoli della Chiesa riguardavano questa storia come vera.

A queste prove egli aggiunse quella che si desume dalla concordia stessa di questa storia colle altre parti della storia così sacra come profana; e per ciò imprendendo a determinarne il tempo stabilisce cinque proposizioni: — 1.° La storia di Giuditta dee essere posta innanzi alla cattività di Babilonia. — 2.° L' Arphaxad del libro di Giuditta è lo stesso che Fraorte re dei Medi. — 3.° Il Nabuchodonosor del libro di Giuditta è un successore di Asarbaddon, sia egli Saosduchin, sia qualche altro che poteva regnare in Ninive mentre Saosduchin regnava in Babilonia. — 4.° L'assedio di Betulia dee essere posto sotto il regno di Manasse. — 5.° La rovina di Ninive per mezzo di Ciassare re dei Medi congiunto a Nabopolassar re di Babilonia dee essere accaduta sotto il regno di Josia. — Queste cinque proposizioni esprimono in compendio tutto il sistema del p. di Montfaucon sul tempo della storia di Giuditta; e si può dire che su questo punto il suo sistema è il meglio fondato.

Abbaglio del Rollin nella applicazione del sistema del p. di Montfaucon.

Ma questo stesso sistema lascia ancora, per vero dire, alcune difficoltà; ma difficoltà che quel dotto Benedettino avrebbe egli stesso facilmente tolte se le avesse prevedute. Il p. di Montfaucon se ne stette pago a paragonare insieme gli anni di Giuditta, gli anni dei re di Giuda, gli anni dei re medi e gli anni babilonesi; nè considera egli gli anni di questi ultimi se non dopo Nabopolassar. Per ciò accadde che la sua cronologia della storia di Giuditta è rimasta in una certa indecisione che ha dato luogo ad alcuni abbagli. Egli colloca per esempio la sconfitta di Arphaxad per mezzo di Nabuchodonosor nel 38.° anno di Manasse, ma non determina in quale anno cada questo 38.° di Manasse. Rollin nella sua storia antica avendo voluto determinare in una maniera più precisa la sconfitta data ad Arphaxad da Nabuchodonosor, ha preso nell' Usserio la data che

non trovava nel p. di Montfaucon; e non accorgendosi che il sistema del p. di Montfaucon non concorda con quello dell' Usserio, il Rollin è caduto in contraddizione con se medesimo: nella storia degli Assirii (1) suppone che la sconfitta di Arphaxad sia accaduta nell'anno 657 prima dell' era volgare, 12.° di Saosduchin secondo l' Usserio; e nella storia dei Medi (2) suppone che la sconfitta di Arphaxad sia accaduta nell'anno 635 prima dell' era volgare, 22.° di Fraorte secondo l' Usserio.

Rollin ha spesso dichiarato che non voleva entrare in discussioni di cronologia; e per questa ragione dobbiamo stupirci meno che non si sia accorto della contraddizione in cui cadeva volendo conciliare due sistemi inconciliabili. Ma ciò che reca maggior maraviglia si è che il celebre presidente Bouhier, il quale si era particolarmente applicato allo studio della cronologia, sia caduto egli stesso in un simile abbaglio. Questo dotto, nelle sue dissertazioni cronologiche sopra Erodoto, discute specialmente ciò che riguarda la cronologia della storia dei Medi; e cominciando dal determinar l' epoca di ciascheduno dei re di questa nazione, nota espressamente (3) che Fraorte cominciò a regnare nell'anno 4052 del periodo giuliano, 662 prima dell' era volgare; poscia esamina quale sia l' Arphaxad del libro di Giuditta, e sostiene essere Fraorte; e bentosto, obbliando l' epoca che ha dato al regno di Fraorte, aggiugne (4) che cadendo l' ultimo anno di Fraorte sotto il 4052, la storia di Giuditta, accaduta nell' anno che conseguitò la morte di Arphaxad, dee cadere sotto l' anno 4053: nè si accorge di essersi contraddetto dando qui per l' ultimo anno di Fraorte lo stesso anno in cui colloca egli stesso il principio del regno di questo principe.

Abbaglio simile del presidente Bouhier.

Ma come Rollin ed il presidente Bouhier avrebbero potuto evitare la contraddizione in cui sono caduti? È questa una domanda alla quale il calcolo del p. di Montfaucon non soddisfa; onde bisogna esaminare se riesce possibile il rispondere a questo quesito, e come sarà possibile il rispondervi; quest' è ciò che noi imprendia-

Argomento e divisione di questa dissertazione.

(1) *Hist. Anc.*, tom. II, pag. 68, ediz. in 12.° — (2) *Idem.* pag. 98. — (3) *Dissertazione sopra Erodoto*, cap. IV. *Sulla Cronologia dei Re Medi*, pag. 39. — (4) *Ibid.*, pag. 47.

mo a fare nella presente dissertazione, che dividiamo in tre parti.

Nella prima parte tenteremo di fissare il tempo della storia di Giuditta coi principii stessi posti dal p. di Montfaucon, ma aggiungendovi, per quanto sarà possibile, quella determinazioue che manca al sistema del dotto Benedettino.

Nella seconda parte confermeremo il sistema stabilito nella prima, e lo giustificheremo con alcune osservazioni sui principali avvenimenti relativi alla storia di Giuditta, o rinchiusi in questa storia.

Finalmente nella terza parte finiremo di rischiarare questo sistema con un compendio cronologico della storia dei Medi, dalla ribellione di Arbace fino alla morte di Ciassare figliuolo di Astiage.

PRIMA PARTE

In cui si tenta di determinar l'epoca precisa della vittoria di Giuditta sopra Oloferne.

Sei proposizioni divideranno questa prima parte cioè: — 1.° la vittoria di Giuditta sopra Oloferne dee essere posta innanzi alla cattività di Babilonia; — 2.° essa dee esser posta sotto il regno di Manasse re di Giuda; — 3.° dee essere accaduta dopo che Manasse tornò dalla sua cattività; — 4.° l'Arphaxad del libro di Giuditta è Fraorte re dei Medi; — 5.° il Nabuchodonosor del libro di Giuditta sembra essere Saosduchin, successore di Asarhaddon re di Ninive e di Babilonia; — 6.° finalmente la vittoria di Giuditta dee essere posta verso l'anno 655 prima dell'era volgare.

Collo stabilire queste sei proposizioni avremo luogo di esporre e di discutere i diversi sentimenti degli interpreti sul tempo della storia di Giuditta.

ARTICOLO I. **La vittoria di Giuditta sopra Oloferne dee essere posta prima della cattività di Babilonia.**

Confutazione delle diverse opinioni di coloro che pon-

Le diverse opinioni che dividono gl'interpreti sul tempo in cui accadde la storia di Giuditta possono ridursi a due principali; gli uni pongono questa storia

dopo il ritorno dalla cattività di Babilonia (1); gli altri prima di questa cattività (2).

gono questa storia dopo il ritorno dalla cattività.

Fra quelli che pongono questa storia dopo il ritorno dalla cattività di Babilonia, gli uni la riferiscono al tempo di Cambise re di Persia (3); altri al tempo di Dario figliuolo di Istaspe (4); altri al tempo di Serse (5); altri al tempo di Artaserse Oco (6). Ma una sola osservazione basta per confutare queste quattro opinioni. È sensibile che la grande rivoluzione notata nel primo capo del libro di Giuditta accadde ai tempi in cui i re medi disputavano l'impero dell'Asia ai re degli Assirii. Ora è un fatto costante che questi due regni non esistevano più dopo il ritorno dalla cattività; essi erano allora uniti sotto l'impero de' Persiani; non è dunque allora che accadde la storia di Giuditta.

Il p. Calmet confuta se medesimo.

Ma si trova che il p. Calmet nella sua dissertazione sulla profezia di Ezechiele intorno a Gog ed a Magog, sembra favorire l'opinione di coloro che pongono la storia di Giuditta sotto il regno di Cambise. Egli pretende che Gog sia Cambise, ed aggiugne: « Non si potrebbe forse » credere che l'autore della storia di Giuditta abbia al » par di Ezechiele dato un giro enigmatico e figurato » alla vera storia di Cambise, e che in vece che il » profeta dà a questo principe il nome di *Gog*, lo » storico gli avrà dato quello di *Oloferne*? » Il p. Calmet vuol forse dire quello di *Nabuchodonosor*, che era il principe di cui Oloferne non era che il generale. Checchè ne sia, egli stesso fa bastantemente sentire tutta la falsità della conghiettura che propone allorquando nella sua prefazione sul libro di Giuditta, parlando dell'opinione di quelli che pongono la storia di Giuditta sotto il regno di Cambise, si esprime così: « Quest'opinione non si può sostenere per molte ragioni: » 1.° La capitale di Cambise era non già Ninive, ma » Babilonia. 2.° Cambise non regnò che sette anni e » tre mesi; e Nabuchodonosor non cominciò la guerra

(1) Questa è l'opinione di alcuni fra gli antichi ed i moderni. — (2) E questa la opinione della maggior parte dei moderni. — (3) Così la pensa il Lirano con alcuni antichi in Eusebio. — (4) Questa è l'opinione dell'Estio. — (5) Giulio Africano, Giorgio Sincello, il p. Alessandro tenevano questa opinione. — (6) Così la pensava Sulpizio Severo.

» contro Arphaxad che nel duodecimo anno del suo regno.
» 3.° Finalmente tutte le provincie di cui Oloferne fa la
» conquista nel libro di Giuditta erano certamente assog-
» gettate a Cambise fin dal principio del suo regno, e
» gli rimasero sempre sottomesse; ed in particolare la
» Giudea gli obbediva. Per conseguenza non si può in-
» tendere questo di Cambise (1)». Non è necessario l'insistere di più contro una conghiettura che il p. Calmet istesso confuta in questa maniera.

Risposta alla obbiezione desunta dalla greca versione, c. v, ỳ. 18, intorno allo stato cui fu ridotto il tempio del Signore.

Ciò che dà luogo a porre la storia di Giuditta dopo il ritorno dalla cattività di Babilonia è quel che si legge nella versione greca del libro di Giuditta, capo v, ỳ. 17 e seguenti, in cui Achior, capo degli Ammoniti, parlando della condotta che Dio teneva ordinariamente per riguardo ai Giudei sia all' uopo di guiderdonarli quando osservassero le leggi che loro aveva date, sia per punirli quando le violavano, dice: *Finchè non peccarono innanzi a Dio, furono ricolmi di beni, perciocchè Dio, che odia l'iniquità, era con essi. Ma tutte le volte che abbandonarono la via insegnata loro da Dio affinchè la seguitassero, furon disfatti in battaglia da molte genti, e moltissimi di essi furon menati schiavi lungi dal loro paese:* IL TEMPIO DEL LORO DIO DIVENNE COME IL PAVIMENTO, *e le loro città furon prese dai nemici. Ma ora convertitisi al Signore Dio loro* TORNARONO DAI LUOGHI IN CUI ERANO STATI DISPERSI, *e sono nuovamente padroni di Gerusalemme, dov'è il loro santuario, ed hanno ricuperata la loro abitazione su questi monti che erano abbandonati.*

I Protestanti, e quelli i quali credono che la storia di Giuditta debba essere posta dopo la cattività, pretendono che quelle parole, *il tempio del loro Dio è divenuto come il pavimento;* Καὶ ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ αὐτῶν ἐγενήθη εἰς ἔδαφος, significano che il tempio del loro Dio era stato rovinato da cima a fondo; e che le seguenti parole, *essi tornarono dai luoghi in cui erano stati dispersi,* seguino il ritorno dall' ultima cattività di Babilonia.

(1) Si consulti la prefazione posta in fronte al Comentario del p. Calmet sul libro di Giuditta pag. 334, ovvero nella *Raccolta delle Prefazioni e Dissertazioni* di quel dotto Benedettino, t. II, part. I.

« Il Bellarmino risponde che questo passo: Καὶ ὁ ναὸς » τοῦ θεοῦ αὐτῶν ἐγενήθη εἰς ἔδαφος, fu aggiunto al testo; » il che non è impossibile, dice il p. di Montfaucon (1); » perchè nel testo greco molti luoghi sembrano corrotti; » e d'altronde (2) s. Girolamo dice di aver troncato dalla » sua versione del libro di Giuditta molte diverse le- » zioni che si erano introdotte per corrompimento (*Mul-* » *torum codicum varietatem vitiosissimam amputavi*): dal » che si può dedurre che queste parole, le quali non » si trovano nella Volgata, sono nel numero di quelle » che furono aggiunte al testo, e che al tempo di san » Girolamo non si trovavano nei buoni esemplari ». È questo il sentimento anche del p. Houbigant.

« Ma senza aver ricorso ad una risposta incerta (con- » tinua il dotto Benedettino (3)), se noi esaminiamo bene » tutta la serie del testo nella greca versione, troveremo » che ben lungi che questa traduzione si opponga al no- » stro sentimento, essa gli è del tutto favorevole. Dico » primieramente (aggiunge egli), che quelle parole, » ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ αὐτῶν ἐγενήθη εἰς ἔδαφος, non vogliono » già significare che il tempio fosse rovinato da sommo » ad imo; ma bensì, come tutte le poliglotte tradusse- » ro, *Templum Dei eorum factum est in pavimentum;* » cioè che il tempio del loro Dio venne profanato dagli » infedeli, i quali vi camminarono come in un luogo pro- » fano ». Il p. di Montfaucon poteva aggiugnere: « Cioè *il tempio del loro Dio fu calpestato* », come traduce il siriaco, e giusta la espressione di cui si servono i Giudei al tempo de' Maccabei: *Il tuo santuario fu conculcato* (4).

« Imperocchè quantunque εἰς ἔδαφος καταβάλλειν, in » Plutarco, ed εἰς ἔδαφος καθελεῖν, in Tucidide ed in » Giuseppe significhino *solo æquare*, non so (continua il » dotto Benedettino) se si potrebbero addurre esempii » autorevoli per provare che εἰς ἔδαφος γίνεσθαι significhi » *solo æquari*. In tal guisa come ἔδαφος vuol dire *pavimen-*

(1) *Verità della storia di Giuditta*, part. II, cap. XI, pag. 266. — (2) Vedi l'aggiunta che si trova alla fine della seconda edizione di questo trattato del p. di Montfaucon, pag. 335. — (3) Aggiunta alla fine della seconda edizione, pag. 261 e segg. — (4) I *Mach.* III, 51: « *Sancta tua conculcata sunt* ».

» *tum*, il *pavimento d'una casa* al par di *solum*, bisogna tra-
» durre qui: *Templum Dei ipsorum factum est in pavimentum.*

» Quand'anche si trovasse altrove εἰς ἔδαφος γίνεσθαι
» per *solo æquari*, il passo di cui si tratta non potreb-
» be mai comportare questo senso. Imperocchè riprendia-
» mo la serie di tutto questo passo: *Finchè non pecca-*
» *rono innanzi a Dio furono ricolmi di beni .... ma*
» *quando deviarono dalla strada che loro era stata in-*
» *dicata, furono sterminati da molte guerre, e condotti*
» *cattivi in terre straniere; ed il tempio del loro Dio*
» *è divenuto come il pavimento.* Chi non vede che A-
» chior non parla qui di una calamità particolare acca-
» duta agli Israeliti, ma che racconta la condotta che
» Dio aveva per costume di tenere a loro riguardo?
» Dice dunque che allorquando questo popolo era fedele,
» Iddio lo colmava di beni (il che si era spesso ve-
» duto per esperienza); ma che quando essi abbando-
» navano il culto di Dio, anch'egli li dava in preda
» ai lor nemici per essere trucidati e condotti prigionieri,
» e permetteva che il suo tempio fosse profanato, o, se
» così si può dire, calpestato (il che accadde al tem-
» po di Roboamo, in cui il tempio fu posto a sacco e
» profanato da Sesac re dell' Egitto; al tempo di Joas
» per mezzo dei Sirii; al tempo di Amasia per mezzo del
» re d'Israele, che era idolatra; al tempo di Achaz
» per mezzo di Theglath-Phalasar, re degli Assirii; al
» tempo di Manasse per mezzo di Manasse medesimo
» allorquando egli era immerso nell' idolatria, e fors'an-
» che per mezzo degli Assirii quando fecero prigione
» questo principe). Non è adunque della rovina del
» tempio che qui si parla, giacchè essa non accadde
» che una volta, e le calamità di cui in questo luogo
» si fa menzione erano ordinarie.

Schiarimento dello stesso testo con quello del cap. IV, ✝. 2.

» Ma il passo della stessa versione greca che siamo
» per produrre toglie tutta la difficoltà del precedente.
» Esso è preso dal capo IV dello stesso libro, ✝. 2,
» in cui si dice nel testo greco: *Da poco tempo gli*
» *Ebrei erano tornati dalla cattività, e recentemente*
» *tutto il popolo ebreo si era adunato; ed i vasi del*
» *tempio, l'altare ed il tempio stesso erano stati puri-*
» *ficati dalla loro profanazione.* Ecco il popolo tornato

» dalla cattività; il tempio, l'altare ed i vasi purificati
» da una precedente profanazione dopo il ritorno del
» popolo: e ciò può forse indicare il ritorno dalla cat-
» tività di Babilonia? Non si può affermar questo con
» ragione; giacchè allora non v'aveva tempio, non al-
» tare che si potesse purificare; tutto era rovinato: men-
» tre queste parole ci indicano con evidenza un tempio,
» un'ara e vasi che erano stati profanati e che bisogna-
» va purificare.

» Ma non è forse evidente che lo scrittore sacro non
» parla qui che della profanazione del tempio fatta da
» Manasse re di Giuda, la quale è descritta a lungo
» nel 4.° libro dei Re, e fors' anche di quella fatta dagli
» Assirii quando quel principe fu preso, e della catti-
» vità di una parte del popolo, che fu condotto col re
» Manasse a Babilonia? Imperocchè noi vediamo nel
» primo passo che i Giudei in questa cattività si rivol-
» sero a Dio per domandargli perdono delle loro colpe;
» e fu senza alcun dubbio ad imitazione del re Manas-
» se, che era assai contrito delle sue empietà. Dio,
» commosso dalla loro penitenza, loro diede il mezzo
» di tornare nel lòr paese col loro re. Quando Manasse
» fece ritorno, ordinò che fossero purificati il tempio e
» l'altare che egli aveva profanati, e riparò a tutto il
» male che aveva commesso, come è notato nei Para-
» lipomeni, ed eziandio in quel passo che è sì adatto al
» tempo di Manasse che non si potrebbe in nessun mo-
» do spiegare quando si applicasse ad un altro tempo.
» È dunque vero che questo passo, di cui i Protestanti
» trionfavano, distrugge interamente la loro opinione ed
» appoggia fortemente la nostra. Accade spesso che le
» difficoltà che colpiscono tutto ad un tratto, scompaiano
» quando si esaminano con attenzione.

» Si potrebbe anche dire che in tutto il libro di Giu-
» ditta non vien parlato nemmeno una volta della deso-
» lazione della città di Gerusalemme, la quale fu tal-
» mente rovinata da Nabuchodonosor che non vi rimase
» pietra sopra pietra. Non credo (continua sempre il
» p. di Montfaucon) che alcuno sia per persuadersi
» come nel racconto delle calamità de' Giudei, che si
» trovano nell'aringa di Achior, ed in altri luoghi di

» questo libro, si sia ommessa la principale, e quella » che avrebbe avuto maggiore splendore se fosse accaduta prima dell' assedio di Betulia. »

Altra osservazione sullo stesso testo.

» Ma finalmente supponiamo (aggiugne lo stesso autore [1]), supponiamo che le parole che ci si oppongono non possano naturalmente intendersi che dell' intera desolazione del tempio, questo passo non avrà » per questo una maggior forza contro la nostra opinione; giacchè è Achior che parla in questo luogo, e » che pronuncia un discorso che non aveva premeditato; » onde non bisogna fermarsi scrupolosamente a ciò che » egli riferisce, tanto più che cade anche in altri errori » in quel discorso. Gli storici stessi, che non debbono » nulla scrivere che con diligenza e dopo le necessarie » ricerche, cadono spessissime volte in errori considerabili quando scrivono la storia dei paesi stranieri; ed » avremo motivo di maravigliarci che Achior, il quale » era straniero, e non dice che ciò che la sua memoria » gli ha potuto suggerire all' improvviso, riferisca un » fatto diversamente dal modo in cui accadde? Per la » qual cosa in qualunque maniera si volga questa difficoltà, essa non ha forza alcuna; nè v' ha storia che » non ne abbia di più gravi ancora di questa; e spesso » siamo obbligati negli antichi autori a spiegare i passi » oscuri con quelli che sono più chiari e più conformi » alla storia di cui si tratta.

» Conchiudo in poche parole (è sempre il p. di » Montfaucon che parla): se questo passo significa solamente che il tempio fu posto a sacco e profanato, » ciò non fa nulla contro il nostro sentimento; ma se si » dee intendere della rovina del tempio, bisogna dire » necessariamente o che fu aggiunto al testo, giacchè » è così opposto alla vera storia degli Ebrei, ed anche » a quella di Giuditta, o che sono le vere parole di Achior poco istruito di questo punto della storia giudaica, e che è un effetto della fedeltà della storia sacra l' aver riferito la sua aringa senza cangiarvi nemmeno ciò che era contrario alla verità ».

Testo di Geremia che fi-

Ma ecco un testo di Geremia che forse rischiarerebbe ancor meglio questa difficoltà. Sono i detti di Dio pro-

(1) Aggiunta alla fine della seconda edizione, pag. 337.

nunciati per bocca di questo profeta, annunciando ai Giudei la rovina del tempio di Gerusalemme, nel quale essi riponevano la loro fidanza dicendo: *Il tempio del Signore, il tempio del Signore.* Dio adunque favella loro in questa maniera: *Andate a Silo, dove la maestà mia abitò da principio; e considerate quel che io feci a quel luogo a cagione della malizia del popolo mio d'Israele.... Ora io farò a questa casa che porta il mio nome, e nella quale voi avete fidanza, e al luogo che io assegnai a voi e ai padri vostri, farò quello che feci a Silo* (SICUT FECI SILO); *e vi caccerò lungi dalla mia faccia, come cacciai tutti i vostri fratelli, tutta la stirpe di Ephraim* (1). Silo fu adunque trattata come lo fu dappoi Gerusalemme; il tabernacolo di Silo fu dunque atterrato come lo fu dappoi il tempio di Gerusalemme. Nè bisogna confondere ciò con quel che avvenne dopo la morte del pontefice Heli; il tabernacolo di Silo fu abbandonato; ma si tratta qui della sua intera distruzione, e questa distruzione è attaccata a quella del regno d'Israele. V'ha dunque luogo a presumere che nella spedizione di Salmanasar e degli Assirii contro il regno d'Israele Dio terminò di distruggere colle loro mani il luogo che gli era stato in Silo consacrato. Sembra verisimilmente che sotto questo aspetto Iddio dicesse, parlando del tempio di Gerusalemme: « Io tratterò questa casa e questo luogo come ho » trattato Silo; » .... *sicut feci Silo.* La rovina del regno d'Israele accadde sotto il regno di Ezechia; onde questo avvenimento era ancora assai recente sotto il regno del suo figliuolo Manasse; e potrebbe darsi benissimo che di quest'avvenimento parlasse Achior dicendo: *Il tempio del loro Dio fu ridotto al pavimento.* Il tempio di Gerusalemme non era dunque andato ancor soggetto a questa vicenda; ma il tabernacolo di Silo l'aveva già provata, posciachè vi è detto che il tempio di Gerusalemme sarà trattato come il tabernacolo di Silo.

nisce di rischiarare questa difficoltà.

Non rimane dunque alcun pretesto per sostenere che la storia di Giuditta dee essere posta dopo la cattività di Babilonia; onde bisogna convenire che non può essere posta che prima di questa cattività.

(1) *Jerem.* VII. 12 *et seqq.*

Articolo II. La vittoria di Giuditta sopra Oloferne dee essere posta sotto il regno di Manasse re di Giuda.

La vittoria di Giuditta non può essere posta sotto il regno di Sedecia.

Fra quelli che pongono la storia di Giuditta prima della cattività di Babilonia gli uni la riferiscono al tempo di Manasse re di Giuda (1), gli altri al tempo di Josia (2), ed altri al tempo di Sedecia (3).

È facile il mostrare che la storia di Giuditta non può essere accaduta al tempo di Sedecia. 1.° Ninive, che era la capitale dell'Assiria al tempo di Giuditta, fu rovinata prima del regno di Sedecia, o piuttosto del regno di Josia. 2.° Il testo del libro di Giuditta nota che dopo la vittoria riportata da questa virtuosa donna sopra Oloferne, *per molti anni non v' ebbe chi turbasse Israele* (4) (o secondo il testo greco *per molti giorni*) *dopo la sua morte*. Ora quest'è ciò che non si può verificare ponendo la storia di Giuditta sotto il regno di Sedecia, il quale non dominò che undici anni, e finì il regno colla intera rovina di Gerusalemme e colla desolazione di tutta la Giudea.

La vittoria di Giuditta non può essere posta sotto il regno di Josia. Confutazione del sistema del p. Ardovino.

La stessa osservazione dee bastare onde provar che questa storia non può essere posta sotto il regno di Josia. In fatto il p. Ardovino, il quale sostiene quest' opinione (5), pretende che la vittoria di Giuditta sopra Oloferne dee essere posta nel nono anno del regno di Josia, 632 prima dell' era volgare; ma la cattività di Babilonia cominciò circa 26 anni dopo, cioè nel terzo o nel quarto anno di Joachim verso la fine dell' anno 607 prima dell' era volgare. Allora la pace d' Israele fu turbata dall' irruzione dei Caldei. Ora, secondo il testo del libro di Giuditta, Israele era in pace quando questa santa donna morì in età di 105 anni; dal che si dovrebbe conchiudere che aveva più di 80 anni quando apparve al cospetto di Oloferne. Il p. Ardovino suppone che non avesse allora che 25 anni; ma è costretto a conchiudere che quelle parole, *nessuno turbò più Israele finchè ella visse*, non debbono intendersi di tutta la casa di Giacobbe, com-

(1) Questa è l' opinione dell' Usserio e della maggior parte dei moderni. — (2) Così la pensano il p. Ardovino ed il Freret. — (3) È questa l' opinione del Genebrardo. — (4) *Judith* XVI. 30. — (5) *Hard., Chron. Sacr., ad ann. ante Chr.* 632.

prendendovi quella di Giuda, ma delle sole tribù che formavano la casa d' Israele distinta dalla casa di Giuda, ed in mezzo alle quali si trovava Betulia. Ora, secondo la cronologia stessa del p. Ardovino, erano già novant' anni che il regno d' Israele non esisteva più; ed erano 43 anni che, secondo il vaticinio di Isaia (1), la casa d' Israele aveva interamente cessato di formare un popolo quando Giuditta liberò Betulia; la casa d' Israele era allora dispersa fra le nazioni, non vi erano più nelle terre d' Israele che alcuni avanzi di Israeliti i quali non formavano più un popolo; e la casa di Giuda aveva anche ripigliato il nome di *casa d' Israele*. Invano si insisterebbe su ciò che l' autore del libro di Giuditta distingue i *figliuoli d' Israele che abitavano la terra di Giuda* (2); invano si pretenderebbe di conchiuderne che quando egli parla semplicemente d' Israele, non si debba intendere che di quelli i quali non abitavano la terra di Giuda; mentre si scorge che Ezechiele nomina quasi sempre i figliuoli di Giuda col semplice titolo di *figliuoli d' Israele*; e non formando allora la casa d' Israele un popolo distinto da Giuda, il nome di Israele non era più equivoco, e si pigliava per la casa stessa di Giuda, che sola formava un popolo esistente al quale si erano uniti i fedeli avanzi delle dieci tribù. Di questo solo popolo adunque può parlare lo storico sacro, quando dice che *nessuno turbò più Israele* dopo la vittoria di Giuditta fino alla sua morte, ed anche qualche tempo dopo la sua morte. Ora questo intervallo si troverebbe troppo ristretto se si ponesse la vittoria di Giuditta sotto il regno di Josia.

Ciò che diede occasione al p. Ardovino e ad alcuni altri di porre la storia di Giuditta sotto il regno di Josia si è, che persuasi che l' Arphaxad del libro di Giuditta sia lo stesso del Fraorte re dei Medi, pretesero che la fine di Fraorte dovesse essere posta sotto il regno di Josia. Si fondano su ciò che dopo la sconfitta di Fraorte fino al principio di Ciro, sembra che Erodoto non conti che quarant' anni di Ciassare e trentacinque anni di Astiage; d' onde conchiudono che la sconfitta di Fraorte non dee essere accaduta che 75 anni prima del principio di Ciro, cioè verso l' anno 635 prima dell' era

(1) *Isai.* VII. 8. — (2) *Judith.* IV. 1.

cristiana, sesto del regno di Josia. Ma questa ipotesi va soggetta a molte difficoltà. In fatto, a ciò che detto abbiamo dell' età di Giuditta e dell' intervallo di pace che si dee trovare tra la sua vittoria sopra Oloferne e la cattività di Babilonia, si possono anche aggiungere le seguenti osservazioni: 1.° Erodoto stesso sembra contare 128 anni dal dominio dei Medi sull' Alta-Asia: ora secondo questo storico fu Fraorte che estese sull' Alta-Asia il dominio dei Medi, ed egli non dà a questo principe che 22 anni di regno: donde conseguita che se non si contano che 75 anni dopo la morte di Fraorte fino a quella di Astiage, non si avranno che 97 anni per la durata del dominio dei Medi sull' Alta-Asia dal principio di Fraorte fino al principio di Ciro. 2.° Giusta lo stesso Erodoto, nell' intervallo di questo dominio dei Medi sull' Alta-Asia si trovano l' irruzione ed il dominio degli Sciti ai tempi di Ciassare: il testo di Erodoto dà 28 anni al dominio degli Sciti, e 40 al regno di Ciassare, e suppone che questi 28 anni del dominio degli Sciti sieno compresi ne' 40 del regno di Ciassare; ma allora oltrechè non si trovano più i 128 anni del dominio dei Medi sull' Alta-Asia, bisogna anche notare che la grande spedizione di Ciassare e di Nabopolassar contro Ninive si troverà posta al tempo del dominio degli Sciti, il che sembra difficile a conciliare. 3.° Supponendo che la sconfitta di Arphaxad per mezzo di Nabuchodonosor cada sotto il regno di Josia, siamo obbligati a supporre un re di Ninive ignoto, da cui Fraorte ha potuto essere sconfitto verso quell' epoca.

Confutazione del sistema di Freret.

Il Freret nella sua dissertazione sulla storia e sulla cronologia degli Assirii (1), avendo avuto occasione di parlare dei Medi monarchi e della storia di Giuditta, colloca anch' esso sotto il regno di Josia la sconfitta di Fraorte e la vittoria di Giuditta; ma sembra aver voluto evitare alcuni degli sconci del sistema del p. Ardovino, principalmente per riguardo all' epoca della rovina di Ninive. Suppone che vi sia stato un Nabuchodonosor, il quale salì sul trono di Ninive verso l' anno 646 prima dell' era volgare, e che Fraorte fosse sconfitto da questo

(1) *Mémoires de l'Académie des Belles-Lettres*, tom. v, pag. 350, 401 e segg.

principe nel 635; mette la vittoria di Giuditta nell'anno seguente sotto Josia, che egli suppone essere allora nel nono anno del suo regno (1); colloca nello stesso anno la irruzione degli Sciti, ed osserva che disastrarono l'Asia per quasi 28 anni. Aggiugne che avendo alla fine i Medi sterminato quasi interamente i capi degli Sciti, il resto ebbe la ventura di ritirarsi nella Scizia Occidentale sulle sponde del Tanai; e che Ciassare, avendo così liberati i suoi dominii da questo nemico domestico, marciò con Nabopolassar contro Ninive, di cui colloca la rovina nell' anno 608, che suppone essere il terzo di Joachim.

Ma vi sono molti sconci anche in questo sistema. 1.° Supponendo con Freret che l' irruzione degli Sciti appartenga all' anno 634, l' anno 608 non sarà tutt' al più che il 27 del loro dominio; onde bisognerà ancor dire che Ciassare sarà marciato contro Ninive mentre gli Sciti occupavano ancora l' Asia. 2.° Sembra per lo meno assai dubbioso, per non dire assolutamente falso, che Ninive non fosse stata distrutta che nel terzo anno di Joachim. Lo stesso Freret riconosce nella medesima dissertazione (2), che, come tutti lo confessano, Ninive era distrutta prima della morte di Josia; e questo principio universalmente riconosciuto gli sembra così certo, che lo reca in prova di un altro principio che egli voleva stabilire. 3.° Sembra assai dubbioso che i 28 anni del dominio degli Sciti sieno compresi nei quaranta di regno dati a Ciassare in Erodoto. 4.° Su quest' ipotesi Freret è obbligato di attribuire a Deioce alcune conquiste le quali non appartengono che a Fraorte suo figliuolo. 5.° Egli è costretto di supporre che Ciassare marciasse per la prima volta contro Ninive nel primo anno del suo regno, mentre doveva essere occupato nel ricomporre la

(1) V. *supra*, pag. 350. Il Freret colloca la disfatta di Fraorte nell'ottavo anno di Josia, onde la vittoria di Giuditta dee per conseguenza essere nel nono. Pag. 402, lo stesso autore dice che al tempo della vittoria di Giuditta, Josia non aveva che undici o dodici anni. V' ha contraddizione; giacchè, secondo la Scrittura, Josia avea già otto anni quando salì sul trono. Questo non è forse che un errore di stampa « 11 o 12 » invece di « 16 o 17 ». Vi sono nelle Memorie dell' Accademia molti somiglianti errori che sono certamente di stampa. — (2) *Supra*, pag. 342.

sua monarchia. 6.° Egli non considera l' intervallo di pace che vi dee essere tra la vittoria di Giuditta sopra Oloferne e la cattività di Babilonia. 7.° Nè pon mente all'età che doveva avere Giuditta quand' essa apparve innanzi ad Oloferne. Qui non facciamo che toccar leggermente tutte queste difficoltà, sulle quali avremo occasione di tornare a discorrere in appresso; ma ci sembra che tutte queste difficoltà unite cospirino a provare che la storia di Giuditta non dee essere posta sotto il regno di Josia.

Il Freret per giustificare la sua cronologia avrebbe forse preteso di eludere le difficoltà prese dalla storia di Giuditta ripetendoci ciò che egli dice nella stessa dissertazione? « Si fa menzione (dice egli) degli Assirii nel » libro di Giuditta(1); ma siccome l'autorità di questo » libro è contrastata fra i Cristiani, che alcuni degli in» terpreti, i quali lo ricevono nel numero dei libri cano» nici lo riguardano come un' opera allegorica, e quelli » che lo credono una storia vera sono divisi fra loro sul » tempo a cui si riferisce, io credo che non possiamo » servirci di esso per istabilire alcun fatto storico. Mi » contenterò (dice egli) di mostrare quale sia il tempo » in cui gli avvenimenti che vi sono riferiti abbiano po» tuto succedere ». Ma la canonicità del libro di Giuditta dee essere riguardata come sicura per la decisione del Concilio di Trento; la verità della storia di Giuditta fu solidamente provata dal dotto p. di Montfaucon; ed il tempo di questa storia è riconosciuto dallo stesso Freret. Questo dotto accademico ha benissimo compreso ciò che il p. di Montfaucon ha così ben dimostrato, che l'Arphaxad del libro di Giuditta non è altro che il Fraorte di cui parla Erodoto. Ora dachè la canonicità del libro è assicurata, dachè la verità della storia è provata, e il tempo istesso ne è conosciuto, non v' ha più luogo a dire che non possiamo servirci di questo libro per istabilire alcun fatto storico. Il Freret vorrebbe forse ricusare alla testimonianza del sacro autore di questo libro un' autorità che non vuol si neghi allo stesso Ctesia, il più sospetto degli storici profani?

(1) *Supra*, pag. 345.

Colle difficoltà prese sia dalla storia di Giuditta, sia dalla storia stessa dei Medi e degli Assirii abbiamo dimostrato che la vittoria di Giuditta sopra Oloferne non può essere riferita nè al regno di Sedecia, nè al regno stesso di Josia; sarebbe facile il mostrare anche che essa non può riferirsi al regno di Amon padre di Josia; non v' ha alcuno il quale pretenda di riferirla a questo regno: onde conchiudiamo che essa non si può riferire che al regno di Manasse padre di Amon; e questo è pure il sentimento più comune.

La vittoria di Giuditta non può essere posta che sotto il regno di Manasse.

Articolo III. La vittoria di Giuditta sopra Oloferne dee essere accaduta dopo il ritorno di Manasse dalla sua cattività.

Dalla maggior parte si riconosce adunque che la vittoria di Giuditta dee essere posta sotto il regno di Manasse; ma gli uni pretendono che questo fatto accadesse mentre questo principe era prigione in Babilonia (1); gli altri credono che ciò fosse dopo il suo ritorno (2).

La vittoria di Giuditta non può essere posta che dopo il ritorno di Manasse.

Se attentamente si considera la storia di Giuditta, e se si paragona con quella del regno di Manasse, è facile il comprendere che la vittoria di Giuditta non dee essere posta che dopo il ritorno di questo principe. Achior, dopo aver parlato della cattività a cui molti fra i Giudei erano andati soggetti sotto il regno di Manasse, quando questo principe fu condotto a Babilonia, parla anche del lor ritorno, come si è veduto. Egli dice espressamente *che, anni sono, moltissimi di essi furon menati schiavi lungi dal loro paese; ma che ultimamente convertitisi al Signore Dio loro, da' luoghi, ov'eran dispersi, sono ritornati in corpo, e son venuti su tutti questi monti, e sono nuovamente padroni di Gerusalemme, dove è il loro santuario* (3). Nel greco testo lo storico sacro osserva che *di fresco gli Israeliti erano tornati dalla cattività;* che *dopo breve tempo il popolo della Giudea si era raunato;* che *i sacri vasi, l'altare ed il tempio erano stati purificati dalla profanazione che avevano sofferta* (4). L' autore dei Paralipomeni ci riferisce che Manasse (5) tornato

(1) Questa è l'opinione di Melchior Cano, del p. Houbigant e di alcuni altri. — (2) L'opinione dell' Usserio e della maggior parte dei moderni. — (3) *Judith* V. 22. 23. — (4) *Judith* IV. 2. — (5) 2 *Par.* XXXII. 13 *et seqq.*

nel suo regno levò gli dèi stranieri, e l'idolo che aveva fatto innalzare nella casa del Signore; che distrusse gli altari che aveva fatti erigere sul monte della casa del Signore, ed in Gerusalemme, e tutto fece gittare fuori della città; che egli ristabilì anche l'altare del Signore, e sopra vi immolò vittime ed ostie pacifiche in rendimento di grazie, ed ordinò ai figliuoli di Giuda di servire il Signore Dio d'Israele. Solo adunque dopo il ritorno di Manasse il tempio fu purificato; onde la storia di Giuditta non accadde che dopo il ritorno di Manasse dalla cattività.

Risposta alla obbiezione desunta dal non trovarsi nel libro di Giuditta nessuna menzione del principe che regnava in Giudea.

Si domanda qui perchè essendo accaduta l'irruzione di Oloferne nella Giudea al tempo del re Manasse e dopo il suo ritorno, non si faccia alcuna menzione di questo principe nella storia di Giuditta, ma solo del gran sacerdote Eliacim o Joacim. Ecco ciò che a questo risponde il p. di Montfaucon: « Sembra (dice egli (1)) » che Isaia abbia voluto prevenire questa obbiezione » quando disse da parte del Signore (2): *In quel giorno* » *chiamerò il mio servo Eliacim figliuolo di Helcia, e lo* » *rivestirò della tua tonaca* (Iddio parla a Tobna, pre- » fetto del tempio); *e lo illustrerò col tuo cingolo; ed* » *ei sarà come padre agli abitatori di Gerusalemme e* » *alla casa di Giuda. E porrò sull'omero di lui la chiave* » *della casa di David; e aprirà, nè altri potrà chiudere;* » *e chiuderà, nè altri potrà aprire.* Bisogna osservare » (prosiegue il dotto Benedettino) che quantunque non sia » detto evidentemente che Eliacim sarà gran-sacerdote, » pure s. Girolamo e s. Cirillo sono d'avviso che ciò sia » da Isaia vaticinato in questo luogo; era questa la opi- » nione anche de' Giudei al tempo di s. Girolamo. Ma » quand'anche questo profeta non avesse predetto qui » che Eliacim sarebbe gran-sacerdote, non ne segui- » rebbe che non lo fosse stato; e si potrebbe benissimo » provare che lo fu al tempo di Manasse con tutti gli ar- » gomenti co' quali è dimostrato che la storia di Giuditta » accadde al tempo di questo principe; giacchè noi vi » vediamo un Eliacim sommo-sacerdote, il quale aveva il » potere della casa di Davide, come ha predetto Isaia, » operando sotto il re, e maneggiando i più gravi affari ».

(1) Part. II, cap. XI, pag. 259 e seg. — (2) *Isai.* XXII. 20 *et seqq.*

« L'Eliacim del libro di Giuditta sia costui, ovve-
» ro un altro, noi possiamo difenderci con ciò che Giu-
» seppe dice di Manasse. Quest' autore racconta che
» Manasse tornato dalla cattività non si mischiò più in
» nulla; e ciò basterebbe per togliere ogni difficoltà. Ma
» in quante altre maniere vi si può rispondere? Non po-
» teva forse darsi che questo principe, occupato a muni-
» re ed a fortificare la città di Gerusalemme e le altre
» piazze, avesse lasciato la cura di Betulia e dei dintor-
» ni al sommo-sacerdote Eliacim; o che sentendosi meno
» di lui capace nel governare in un tempo così pericoloso,
» gli avesse affidata la cura di questa guerra; o che es-
» sendo fuor di stato di agire per la malattia o per qual-
» che altra ragione, il sommo-sacerdote sia stato costretto
» ad incaricarsi del governo? Non è questa una difficoltà;
» ciò potè accadere in cento modi; non sappiamo come
» sia accaduto, perchè la Scrittura non ha nulla detto ».

L'obbiezione del p. Houbigant si converte in prova contro di lui.

Il p. Houbigant torna però ancora a sostenere che l'assedio di Betulia è anteriore al ritorno di Manasse; e l'unica prova che egli ne dà è il silenzio della Scrittura su questo principe in tale circostanza. Sembra anche che si burli del p. Calmet, il quale, ad esempio del p. di Montfaucon, ha creduto di vedere nello storico Giuseppe, che Manasse dopo il suo ritorno a Gerusalemme pigliasse poca parte ai pubblici affari, e principalmente a ciò che si faceva al di fuori di Gerusalemme, vivendo nella umiliazione e nella penitenza, *senza pensare ad altro che a render grazie a Dio della sua liberazione, ed a non tirarsi addosso nuovi gastighi pel resto della sua vita.* Così, dice il p. Calmet, ne parla Giuseppe (1). Il p. Houbigant pretende che ciò non sia fedelmente tradotto; e che Giuseppe dice: « Πρός μόνῳ τὸ λοιπὸν ἦν τῷ χάριν,
» ec. *In eo deinceps totus fuit ut Deo gratias ageret....*
» *et ostenderet se humanum in reliqua vita* (cioè: non
» si applicò più che a render grazie a Dio, ed a mostrarsi
» umano in tutto il resto della vita); parole (aggiun-
» ge il p. Houbigant) le quali non significano per nulla

(1) *Joseph*, *Antiqq. l.* x, *c.* 4. Καὶ τὸν ναὸν ἥγνισε, καὶ τὴν πόλιν ἐκάθηρε· καὶ πρὸς μόνῳ τὸ λοιπὸν ἦν τῷ χάριν τε τῆς σωτηρίας ἐκτίνειν τῷ Θεῷ, καὶ διατηρεῖν αὐτὸν εὐμενῆ πρὸς ὅλον τὸν βίον.

» che Manasse fosse simile a quel re Latino di cui dice
» Virgilio:

« *Sepsit se tectis, rerumque reliquit habenas* ».

Ma se in vece di scriver quivi un ec. il p. Houbigant avesse riferito l'intera frase greca, si sarebbe veduta delle due cose l'una, o che ne cangia egli stesso il senso, o che almeno ne cangia l'espressione. Il p. Calmet leggeva come il Gelenio: καὶ διατηρεῖν αὐτὸν εὐμενῆ; letteralmente *et servare* EUM *benevolum;* il che vien dal Gelenio espresso con *et* EJUS *retinere benevolentiam;* ed ecco ciò che il p. Calmet appella *non tirarsi addosso novelli gastighi.* Il p. Houbigant, senza altro avvertire, suppone un' altra lezione; giacchè è evidente che traducendo come egli traduce, ha dovuto leggere: καὶ διατηρεῖν αὑτὸν εὐμενῆ; *et servare* SE *benevolum.* In vece del pronome αὐτὸν con un'aspirazione dolce, legge il pronome αὑτὸν con un'aspra. L'uno significa *eum*, e si riferisce a Dio; l'altro significa *se*, e si riferisce al principe; non v'ha maraviglia se leggendo diversamente si traduce in diversa maniera. Non esamineremo qui se la lezione del p. Houbigant sia preferibile (il che può essere benissimo); ma diciamo che avendo il p. Calmet letto come il Gelenio, ha dovuto tradurre come quell'interprete; che d'altronde quando egli avesse letto e tradotto nel senso del p. Houbigant, ne risulterebbe sempre che secondo Giuseppe non si sarebbe Manasse applicato a verun' altra cosa nel resto del suo regno: πρὸς μόνῳ τὸ λοιπὸν ἦν, *in eo deinceps totus fuit* (posciachè ecco su di che i pp. di Montfaucon e Calmet insistono; qui non havvi ambiguità, ed il p. Houbigant l' esprime nello stesso senso, *in eo deinceps totus fuit*). Manasse non si applicò dunque che a mostrarsi riconoscente verso Dio e benevolo verso gli uomini. Se ciò non dà l'idea di un principe che resta inattivo, almeno si può dire che neppure offre l'idea di un principe che abbia formato disegni di grandi imprese, quando si dice che ad altro non attese fuorchè a questo: *In eo deinceps totus fuit.* Ma tralasciamo, se così si vuole, la testimonianza di Giuseppe, e torniamo a quella della sacra Scrittura; il p. Houbigant vi ci richiama, ed egli stesso ci somministrerà la prova del fatto che egli nega. Imperocchè di qual cosa mai si tratta? Di sapere

se Manasse era tornato dalla sua cattività quando Oloferne venne ad assediare Betulia. Il p. Houbigant lo nega, ma egli stesso sta per provarlo; ed in fatto ecco ciò che egli aggiugne: « Leggete nel 2.° libro dei Paralipomeni, capo » XXXIII, i versetti 14, 15 e 16, dai quali appare che » Manasse tornato da Babilonia regnasse non già nell'ina- » zione, ma attivamente e sostenendo le parti di re ». Che cosa adunque egli fece? Leggiamo il testo: *Egli edificò la muraglia esteriore della città di Davidde .... e pose dei capi dell'esercito in tutte le città forti di Giuda. E tolse dalla casa del Signore gli dèi stranieri e quel simulacro, ed anche gli altari che aveva fatti sul monte della casa del Signore, e in Gerusalemme, e gettò ogni cosa fuora della città. E ristaurò l'altare del Signore, e sopra di quello immolò vittime e ostie pacifiche e di ringraziamento; e ordinò a Giuda che servisse al Signore Dio d'Israele.* Fu adunque Manasse il quale fece purificare il tempio e l'altare, e lo fece dopo il suo ritorno; ora il tempio e l'altare erano purificati quando Oloferne venne ad assediare Betulia; dunque Manasse era tornato.

Non si dee dunque cavare alcuna autorità dal silenzio del libro di Giuditta intorno a Manasse per porre la storia di Giuditta al tempo della cattività di questo principe; posciachè dal libro stesso di Giuditta è provato che questa storia è posteriore alla purificazione del tempio fatta da Manasse dopo il suo ritorno.

Articolo IV. L'Arphaxad del libro di Giuditta è Fraorte re dei Medi.

L'Arphaxad del libro di Giuditta non può essere Deioce.

La storia di Giuditta dee essere posta dopo il ritorno di Manasse; ma tra quelli che in quest' epoca fissano questa storia di Giuditta gli uni pretendono che l'Arphaxad re dei Medi, di cui ivi si parla, sia Deioce, primo re di questa nazione (1), gli altri sostengono che sia Fraorte figliuolo e successore di Deioce (2).

Il p. di Montfaucon, che si è determinato per quest'ultima opinione, ha benissimo confutato la prima. Egli si esprime nella seguente maniera (3): « La principal ragione di quelli

(1) Quest' è l'opinione dell'Usserio e di molti altri. — (2) Così la pensano il p. di Montfaucon e la maggior parte di quelli che dopo lui hanno scritto. È questa altresì la opinione di quelli che pongono la storia di Giuditta sotto il regno di Josia. — (3) Part. II, cap. VII, p. 210 e seg.

» che propendono per Deioce è fondata in Erodoto il quale » narra che Deioce fondò Ecbatana. Non vi volle di più per » far loro credere che questo principe sia lo stesso che » Arphaxad, il quale, secondo la Scrittura, è il fondatore » di Ecbatana ». (O piuttosto che *costruì Ecbatana* secondo le parole della versione latina presa letteralmente: *Ipse ædificavit civitatem potentissimam, quam appellavit Ecbatanis* (1)). « Si confermaron essi tanto più in questo » sentimento, perchè credettero di formar con questo mezzo » un giusto calcolo. Sorpassarono dappoi tutte le difficoltà » che rendono irragionevole questa opinione, e per cavarsi » d' impaccio furon costretti a dare spiegazioni somma- » mente forzate.

» Quale somiglianza non v' ha, sia pei fatti, sia pel » nome, tra *Deioce* ed *Arphaxad*? L' uno se ne stette » pago al regno dei Medi senza nulla imprendere contro » i suoi vicini; l' altro ha soggiogato un gran numero di » popoli. L' uno non era inteso che ad edificare città, e » ad incivilir popoli; l' altro edificava anch' esso per verità, » ma riponeva la sua più grande gloria nella potenza delle » sue armi e nel grosso numero de' suoi carri. Il primo » visse e morì in pace; l' altro e visse e morì in guerra. » L' uno si appella *Deioce*, l' altro *Arphaxad*, due nomi » che non hanno la minima somiglianza.

L' Arphaxad del libro di Giuditta è Fraorte.

» Se gli autori i quali affermano che Arphaxad è Deioce, si fossero curati di innoltrarsi nella storia di Erodoto, se avessero letto bene e ben esaminato ciò che » quest' autore dice del figliuolo di Deioce, essi avrebbero » trovato nel figliuolo tutte le qualità che mancano a suo » padre per essere lo stesso che Arphaxad. Questo principe » si chiamava Fraorte, o, come altri lessero, *Aphraarte* (2); » e col cangiamento dell' *e* jonico (nella qual lingua Erodoto » ha scritto) in *a*, *Aphraartas*. Lo storico sacro lo ha » chiamato *Arphaxad* da un nome che si trova molte fiate » nella Scrittura e che è poco differente dall' altro. È » difficile che un nome passi da una lingua nell' altra senza » andar soggetto a qualche piccola alterazione. D' altronde » Arphaxad non è un nome medo, come è facile lo scor- » gerlo negli storici che hanno scritto su questa nazione;

(1) *Judith* I. 1. — (2) Così lo appellano Eusebio e Giorgio Sincello.

» e bisogna necessariamente che sia stato composto da » qualche nome approssimativo come è *Aphraarte* ».

Sul nome di Fraorte od Aphraarte, Plumyoen, canonico della chiesa cattedrale di Ypres, che ha pubblicato una dissertazione sul tempo della storia di Giuditta, propone una congliettura che ci apre l'adito ad aggiungervene un'altra. « Io sospetto (dice egli) che l'autore » del libro di Giuditta abbia espresso solamente il nome » di questo monarca, e che Erodoto abbia insieme espresso » il nome suo ed il soprannome uniti ed abbreviati, che » i Medi avranno espressi con *Arpacchtt-Artoh,* cioè *Arbaces-Magnus,* il Grande Arbace, da un nome desunto » da uno de' suoi antenati, che era forse stato il primo » autore della libertà dei Medi [1] ». In fatto quantunque non sia cosa sicura che Arbace sia stato uno degli antenati di Fraorte, sembra almeno, secondo Ctesia, che egli fosse il primo autore della liberazione dei Medi; e secondo Erodoto la parola *arta,* che entra in molti nomi persiani, e che appare qui in *Aphra-Artes* od *Aphra-Artas,* significa *magnus.* Potremmo adunque sospettare che originalmente Aphraarte sia stato nominato *Arbac-Arta* cioè il Grande Arbace; e da ciò in ebraico *Arbac-Schad,* cioè il *Potente Arbace.* — Le due consonanti *b* ed *f,* o φ, si mettono talvolta l'una per l'altra. I Macedoni, giusta quel che dice Plutarco, dicevano Βίλιππος per Φίλιππος; Cicerone attesta che si diceva *Bruges* invece di *Fruges;* da Βρέμω è derivato *Fremo;* in vece di *siBilare* si disse *siFilare,* donde venne la parola francese *siFFler:* supponiamo adunque che nello stesso modo in vece di *ArBac-Arta* si sarà detto *ArPHac-Arta;* e da ciò in ebraico *Arphac-Schad,* giacchè è precisamente così che si esprime in ebraico il nome che è espresso in greco ed in latino da *Arphaxad* [2]. Ma accade anco che talvolta si trasporta una lettera; onde nella lingua greca in vece di ϑάΡΣος, *fiducia,* si diceva anche ϑΡάΣος: similmente in vece di *ARphac-Arta,* si sarà potuto dire *AphRac-Arta,* donde è venuto *Aphrad-Arta;* e da ciò *Aphrad-Arte,* come alcuni

(1) *Dissert. selectæ in Script. Sacr., auctore Judoco Josepho Plumyoen.* Ypr., 1735, in 8.° *Dissert. de tempore historiæ Judith p.* 48. — (2) ארפכשד *Gen.* XI. 8 *et alibi.*

lo nominano. Finalmente accade talvolta che si tronca una lettera: in greco τρεῖν per τρέΜειν; così in vece di *Aphrac-Arta* si potè dire *Aphra-Arta;* e da ciò nella greca favella *Aphraarte,* secondo che si trova in Eusebio; e da qui venne il *Phraorte,* che si trova in Erodoto.

« Se il nome si attaglia (continua il p. di Montfaucon) » tutti i fatti si attagliano ancor più chiaramente. Arphaxad, dice la Scrittura, soggiogò un gran numero di » popoli: Fraorte, dice Erodoto, dopo aver domati i Persiani, debellò molte nazioni l'una dopo l'altra, e si » rendette signore di quasi tutta l'Asia. La Scrittura nota » che il re degli Assirii e di Ninive marciò contro Arphaxad re dei Medi con un esercito che lo vinse, e (secondo il testo greco) lo fece prigioniero e lo sottopose » ad una morte crudele: Erodoto dice che essendosi Fraorte avanzato verso il paese degli Assirii, ai quali Ninive » apparteneva, vi fu sconfitto e perì con tutto il suo esercito. La Scrittura dice che le nazioni vicine riensarono » di venire in soccorso degli Assirii: Erodoto dice che » gli Assirii erano abbandonati da tutti quelli che erano » avvezzi a combattere con loro. Si può forse trovar » qualche cosa che sia più somigliante? Reca stupore, » come essendovi una così grande relazione pel nome, » pei fatti e pel tempo tra Aphraarte ed Arphaxad, gli » interpreti ed i cronologisti non abbiano notato che quest' era lo stesso principe ».

Risposta alla obbiezione presa da ciò che secondo la Volgata sembra che Arphaxad fabbricasse Ecbatana.

Il p. di Montfaucon si propone poscia un' obbiezione: « La Scrittura dice che Arphaxad edificò una potentissima città, che egli chiamò Ecbatana, in vece che » Erodoto dice che la costruì Deioce. Ma noi troviamo » nella versione greca (prosiegue lo stesso autore) la « vera significanza della parola *ædificavit* della Volgata; giacchè il greco dice chiaramente che Arphaxad aggiunse » nuovi edificii alla città: Ἐπῳκοδόμησε ἐπὶ Ἐκβατάνοις (1) ». O pittosto il p. Montfaucon poteva dire che il greco nota chiaramente che Arphaxad non fece che circondare quella città di mura e di torri: Καὶ ᾠκοδόμησεν ἐπ' Ἐκβατάνων καὶ κύκλῳ τείχη... Καὶ τοὺς πυργους ἔστησεν. Ciò si legge nel greco della romana edizione.

(1) *Judith* 1. 2.

D'altronde l'espressione istessa della Volgata, *ædificavit civitatem,* non prova punto che Arphaxad fosse il fondatore di questa città, ma solamente che vi aggiunse nuovi edificii. Al quale proposito il p. di Montfaucon aggiunge: « Vediamo la parola *ædificavit* adoperata nello stesso senso » in Daniele, ove Nabuchodonosor dice (1): *Nonne hæc est* » *Babylon magna, quam ego ædificavi?* Tutti sanno che » questo principe non era il fondatore di Babilonia, ma » che aveva soltanto ornata ed aggrandita questa città. » Bisogna dire anche che Deioce fondò la città di Ecba- » tana e che portò molto oltre quest' impresa; ma quand'an- » che la versione greca non dicesse che il suo figliuolo » non fece che terminare questo lavoro, non v' ha forse » tutta la verisimiglianza che una città sì grande e sì » magnifica, il cui recinto uguagliava quello della più » grande città della Grecia, non sia opera di un solo re, » e che Deioce, dopo aver molto avanzato quest' impresa, » avrà ancora lasciato una parte di lavoro al figliuolo? » Non veggo in ciò ombra alcuna di difficoltà. Nè ve » n' ha di più in quel che dice la Volgata, che Arphaxad » chiamò Ecbatana questa città; giacchè Erodoto non dice » che sia Deioce che gli abbia dato questo nome, ma » dice soltanto che la città fondata da Deioce chiamavasi » al suo tempo *Ecbatana*.

Si continua a provare che Arphaxad è Fraorte.

« Ciò basterebbe (continua il dotto Benedettino) per » provare invincibilmente che Arphaxad è lo stesso che il » Fraorte di Erodoto; ma eccone un' altra prova che può » anche servire a far vedere che la storia di Giuditta e » dell' assedio di Betulia è verissima. Erodoto dice che » Fraorte fu sconfitto dagli Assirii; che perì con tutto il » suo esercito; che dopo la sua morte il suo figliuolo » Ciassare si rendette padrone dell' Asia senza che ap- » paia alcuna opposizione dalla parte degli Assirii, e che » poscia egli marciò alla volta di Ninive per vendicar la » morte di suo padre e rovinare la città. Donde po- » teva venire una sì grande debolezza negli Assirii? Può » forse darsi che dopo aver ucciso il re dei Medi, ta- » gliate a pezzi le sue migliori truppe, dopo avere spo- » gliato i Medi dell' impero dell' Asia, essi non si tro- » vino in istato di impedire che il figliuolo di Fraorte

(1) *Dan.* IV. 27.

» non venga ad assediarli in Ninive? Sarebbe difficile il
» persuaderselo, se non se ne vedesse la causa nella Scrit-
» tura; ed è che le migliori truppe degli Assirii che
» avean vinto Fraorte furon subito dopo tagliate a pezzi
» avanti a Betulia, il che fece sì che non potessero op-
» porsi alle imprese di Ciassare. Donde conseguita che
» Fraorte è lo stesso che Arphaxad, e che l' assedio di
» Betulia è un fatto vero e non supposto, come molti lo
» hanno affermato.

» Tutti i fatti si sostengono egregiamente nella nostra
» opinione (aggiunge il p. di Montfaucon); giacchè l'or-
» ribile vendetta che Ciassare fece dei Niniviti coll' in-
» tera desolazione della loro città non è una piccola prova
» della verità di ciò che dice la versione greca, che dopo
» che Nabuchodonosor ebbe preso Arphaxad, lo fece
» morire crudelmente a colpi di giavellotto; giacchè se
» Fraorte od Arphaxad fosse stato ucciso nella battaglia,
» sembra che Ciassare non avrebbe avuto ragione di ven-
» dicar la morte di suo padre con una sì spaventosa de-
» solazione, egli che, come si dice, non trattò mai cru-
» delmente gli altri popoli da lui soggiogati; e tanto più
» che essendo già quarant' anni che suo padre era morto
» quando prese Ninive, nu sì lungo tempo avrebbe senza
» alcun dubbio moderato il grande desiderio che egli
» aveva di vendicare la sua morte, se il crudele sup-
» plizio cui si sottopose questo principe non avesse aperto
» nel cuore del suo figliuolo una profonda piaga alla
» quale il tempo non può recare alcun raddolcimento ».
Tutto ciò cospira dunque a provare che l' Arphaxad del libro di Giuditta è lo stesso che Fraorte. Quest' è pure il sentimento del p. Houbigant, il quale rimanda su questo punto alla dissertazione del p. di Montfaucon. Veggiamo ora quale possa essere il Nabuchodonosor, da cui Fraorte od Arphaxad fu sconfitto.

Articolo v. Il Nabuchodonosor del libro di Giuditta sembra essere Saosduchin, successore di Asarhaddon, re di Ninive e di Babilonia.

Il Nabuchodonosor del libro di Giuditta non può

Fra quelli i quali riconoscono che la vittoria di Giuditta dee essere posta dopo il ritorno di Manasse, e che Arphaxad è Fraorte, gli uni pretendono che il Nabucho-

essere Asarhaddon. Confutazione del sistema del p. Tournemine.

donosor da cui Arphaxad fu sconfitto sia un re di Ninive, il quale non è conosciuto che per mezzo del libro di Giuditta (1); altri credono che egli sia Asbaraddon figliuolo e successore di Sennacherib (2); altri finalmente sostengono che sia Saosduchin, successore di Asarhaddon (3).

L' unica prova di quelli i quali pretendono che questo Nabuchodonosor sia un principe il quale non è conosciuto che per mezzo del libro di Giuditta, si è che secondo la loro opinione questo Nabuchodonosor non può essere nè Asarhaddon, nè Saosduchin. Confessiamo che non può essere Asarhaddon, ma sosteniamo che possa benissimo essere Saosduchin. Quest' è ciò che stiamo per provare.

A prima giunta siamo concordi con quelli che dicono non essere Asarhaddon. In fatto quando il p. Tournemine pretende che questo Nabuchodonosor sia Asarhaddon, suppone che nel libro di Giuditta gli anni del suo regno sieno numerati non già dal principio del suo regno nell' Assiria dopo la morte di Sennacherib suo padre, ma dopo il principio del suo regno in Babilonia unito da lui all' impero dell' Assiria. « L' autore del libro » di Giuditta, il quale ha scritto in caldeo e che viveva » fra i Caldei, ha numerato (dice egli (4)) gli anni d'A» sarhaddon come facevano i Caldei, cioè dall' epoca in cui » questo principe assiro gli aveva sottomessi al suo impe» ro ». Ma Plumyoen osserva benissimo (5) che l' autore del libro di Giuditta non dice nulla che possa dar luogo a distinguere un doppio principio dell' impero di Nabuchodonosor, di cui si parla in questo libro; e si può aggiugnere che egli si esprime anche in maniera di escludere questa distinzione, giacchè osserva espressamente che egli parla del regno di Nabuchodonosor in

(1) È questa l' opinione del p. Petavio e del presidente Bouhier, ai quali si possono aggiugnere il p. Ardovino e Freret, che pongono la vittoria di Giuditta sotto il regno di Josia. — (2) Così la pensano il p. Tournemine, Plumyoen ed il p. Houbigant. — (3) Questa è l' opinione del p. Calmet, di Rollin e di altri. Anche il p. di Montfaucon inclina molto a questa opinione. Si possono a questi congiugnere l' Userio, Lancelot, Prideaux ed altri, i quali credono che Arphaxad sia Deioce, ma confessano che Nabuchodonosor è Saosduchin. — (4) *Schiarimenti sulla Storia di Giuditta* in fronte alla traduzione della *Storia de' Giudei* del Prideaux, p. xcv. — (5) *Dissert. select. in Scr. sacr.*, *p.* 41.

Ninive, che era la capitale dell' Assiria: *Anno igitur duodecimo regni sui, Nabuchodonosor rex Assyriorum, qui regnabat in Ninive* (1). Quando Daniele parla del regno di Dario il medo in questo stesso impero di Babilonia, che anch' esso aveva conquistato, così si esprime: *In anno primo filii Darii filii Assueri, de semine Medorum, qui imperavit super regnum Chaldæorum* (2): nello stesso modo se l' autor del libro di Giuditta avesse voluto parlare del regno di Asarhaddon nell' impero di Babilonia, avrebbe detto, *qui imperavit super regnum Chaldæorum*, o *qui regnavit in Babylone*; ma secondo la versione greca e parimente secondo la latina, egli dice semplicemente, *qui regnabat in Ninive*; e se parla di Asarhaddon bisogna dire che egli numeri gli anni del regno di questo principe dappoichè ebbe cominciato a regnare in Ninive, cioè nell' impero dell' Assiria.

Confutazione del sistema di Plumyoen.

Quest' è ciò che si pretende anche da Plumyoen (3); ma il suo sistema va anch' esso soggetto a molte difficoltà. 1.° Egli suppone che oltre il principio del regno di Asarhaddon sui Babilonesi, bisogna ancora distinguere un doppio principio del regno di questo principe sull' impero stesso dell' Assiria; che Sennacherib non morì che nel 708; che da qui si dee desumere il primo principio del regno di Asarhaddon sugli Assirii, ma che questo principe non divenne pacifico possessore dell' impero dell' Assiria che nel 697; che da quest' ultima data dee numerarsi il secondo principio del suo regno sugli Assirii; che da qui si dee contare anche quel dodicesimo anno notato nel libro di Giuditta, in guisa che la vittoria di questa donna possa cadere nell' antanno dell' anno 685. — 2.° Egli comprende che quest' ipotesi potrebbe non essere ammessa con tanta facilità; onde ne propone un' altra, e suppone che il testo del libro di Tobia, cap. 1, ℣. 24, non dia l' epoca della morte di Sennacherib; che si possa differir la morte di questo principe fino all' anno 702, in guisa che il decim' ottavo anno del regno di Asarhaddon dopo la morte di Sennacherib possa cadere nel 685, ed allora egli pretende di appoggiarsi alla versione greca che mette la vittoria di Giuditta nel decim' ottavo anno di Nabuchodonosor. — 3.° Capisce che questo prolungamento del

(1) *Judith* I. 5. — (2) *Dan.* IX. 1. — (3) *Loc. cit.*

regno di Sennacherib potrebbe non essere ricevuto, onde propone un' altra ipotesi, e suppone che vi sieno due Asarhaddon, e che il Nabucodonosor del libro di Giuditta sia figliuolo del primo e padre del secondo, ma in tal maniera che il decimoterzo anno di questo Nabucodonosor cominci sempre nel 685 (1). — 4.° Ritorna alla sua prima ipotesi, e per appoggiarla suppone che Mesessimordaco, il quale regnava in Babilonia nel 689, non fosse in certa qual maniera che un vassallo di Asarhaddon (*subditus ac vectigalis*); che in quell' anno Manasse fosse condotto a Babilonia dai generali di Asarhaddon; che allora questo principe si trovava in quella città, ove forse erasi trasferito per ordinare alcuni affari con Mesessimordaco suo preteso vassallo; che gli otto anni di interregno che si trovano nel canone di Tolomeo dopo la morte di Mesessimordaco furono l' effetto di qualche ribellione dei Babilonesi, i quali scossero apparentemente allora il giogo degli Assirii, finchè Asarhaddon venne a farli rientrar nel dovere nel 680, donde Tolomeo conta il principio del regno di questo principe sopra Babilonia. — 5.° Anticipando la sconfitta di Fraorte, Plumyoen anticipa i regni di Ciassare e di Astiage, ed è costretto a porre un intervallo di 23 anni tra la morte di Astiage ed il principio di Ciro, cioè anticipa di ventidue anni il principio del regno di Ciassare figliuolo di Astiage. — 6.° Anticipando il regno di Ciassare figliuolo di Fraorte, è costretto a dire che la guerra dei Medi contro i Lidii non accadde che sotto Astiage (2); egli termina i 28 anni del dominio degli Sciti nel 637, e non comincia i sei anni della guerra di Lidia che verso il 591, cioè mette un intervallo di quarantasei anni tra la fine del dominio degli Sciti ed il principio della guerra di Lidia. In una parola, il suo sistema sul Nabuchodonosor del libro di Giuditta non è che un tessuto di supposizioni senza fondamento, e si potrebbe dire anche senza verisimiglianza. Per lo che conchiudiamo, che o si contino gli anni di Asarhaddon dopo il principio del suo impero sui Babilonesi, o si contino dopo il

(1) Plumyoen suppone che Giuditta non avesse ancora 40 anni quando apparve al cospetto di Oloferne, donde conchiude che l' assedio di Betulia dee scontrarsi coi 15 primi anni di Manasse; egli prende arbitrariamente il 13.° che corrisponde all' anno 685. — (2) *Dissertatio de LXX ann. Servit. Babyl.*, p. 254.

principio del suo impero sugli Assirii, o da qualche altra epoca si vogliano numerare, questo principe non può essere il Nabuchodonosor del libro di Giuditta.

L' Asarhaddon dei libri sacri sembra essere lo stesso dell'Assaradin del canone di Tolomeo; ed il Nabuchodonosor del libro di Giuditta non esser diverso da Saosduchin successore di Assaradin.

Il p. di Montfaucon crede che questo Nabuchodonosor debba essere un successore di Asarhaddon, sia desso Saosduchin, sia qualunque altro che possa dividere con Saosduchin l' impero di Asarhaddon. « Si stenta di più (dice » egli (1)) a sapere chi sia questo Nabuchodonosor, che a » conoscere lo stesso Arphaxad .... Siccome noi non » sappiamo quasi nulla dei re assirii di quel tempo ... » non possiamo giudicare che per conghiettura chi sia » colui del quale parliamo.

» Se l'Assaradin di Tolomeo è lo stesso che l'Asa» rhaddon della Scrittura (il che non è fuori di verisi» miglianza), bisogna che questo principe si sia renduto » padrone di Babilonia, posciachè Tolomeo lo mette nel » canone dei re che regnarono su questa città ... Que» st' è il più comune sentimento, e sembra anche fondato » sulla Scrittura, la quale dice (2) che i generali del re » d'Assiria condussero Manasse prigioniero a Babilonia; » onde bisognava che il re d'Assiria di quel tempo, il quale » era Asarhaddon, fosse anche re di Babilonia.... Ciò » sembra tanto più certo quanto che il nome di *Assaradin* » è del tutto somigliante a quello di *Asarhaddon*, e che » il tempo in cui Tolomeo pone Assaradin conviene per» fettamente a quello in cui la Scrittura mette Asarhad» don. Ne conseguiterà da ciò che Saosduchin, messo » immediatamente da Tolomeo dopo Assaradin, sarà il » Nabuchodonosor del libro di Giuditta; giacchè abbiamo » mostrato che il tempo del regno di Nabuchodonosor e » della spedizione d' Oloferne nella Giudea deve esser » posto alcuni anni dopo il ritorno di Manasse dalla cat» tività di Babilonia, cioè sotto il regno di Saosduchin.

» Bisogna però confessare (continua il dotto Benedet» tino) che quantunque sembri certo che Asarhaddon si » sia renduto signore di Babilonia, pure non è ugual» mente certo che il suo successore Saosduchin sia stato » re di Ninive e di Babilonia, giacchè, siccome è sicuro » che il regno babilonese andò soggetto a grandi rivolu» zioni, e che ha spesso cangiato signore, si può dare » che dopo la morte di Asarhaddon il regno di Babilonia

(1) Part. II, cap. VIII, pag. 220 e seg. — (2) 2 *Par.* XXXIII. 11.

» sia stato di nuovo separato da quel di Ninive, e che » Saosduchin, il quale, secondo Tolomeo, fu re di Ba- » bilonia, non lo sia stato di Ninive, ma che lo fosse » qualche altro re sconosciuto, che sarà il Nabuchodo- » nosor di cui parliamo ».

Si può qui osservare che quando Nabopolassar, principe babilonese, usurpò l'impero d'Assiria, non si scorge che egli abbia avuto a combattere due principi, di cui l'uno fosse re di Babilonia e l'altro di Ninive; egli non attacca che il re di Ninive, e colla morte di questo principe resta possessore di tutto l'impero. Sembra adunque che questo re di Ninive fosse anche re di Babilonia al par di Asarhaddon. Ora secondo Tolomeo il re di Babilonia, a cui succedette Nabopolassar, appellavasi Chinaladano, ed era successore di Saosduchin. È dunque assai verisimile che Saosduchin possedesse i due imperi di Babilonia e di Ninive, di cui Assaradin suo antecessore era in possesso, e di cui Chinaladano suo successore fu spogliato da Nabopolassar.

Vero è che il proprio nome di *Nabuchodonosor* è assai differente da quello di *Saosduchin;* e sembra che ciò abbia dato luogo al p. di Montfaucon di dubitare che questo fosse lo stesso principe. Ad una siffatta difficoltà egli ne aggiugne un' altra, e pretende che non si scorga come il nome di *Nabuchodonosor* fosse un nome dei re di Ninive, ma che non lo si trova attribuito che ai re di Babilonia. « Si può rispondere a questo (dice egli) che » Saosduchin essendo re di Babilonia al pari che di Ni- » nive avrà preso un nome dai re babilonesi. Si potrebbe » anche dire, e questo sembra più verisimile, che l'au- » tore del libro di Giuditta avrà chiamato questo re per- » secutore della sua nazione col nome del più grande » persecutore che gli Ebrei abbiano mai avuto, e che in » ciò avrà seguito il costume de' suoi nazionali che da- » vano indistintamente alcuni nomi ai re orientali i quali » avevano dominato sopra loro, come *Assuero, Nabucho-* » *donosor;* onde essi diedero per esempio il nome di » *Assuero* a molti re dei Medi e dei Persiani, ed an- » che a quelli che avevano regnato prima dell' Assuero » del libro di Esther. Può darsi anche che il nome di » *Nabuchodonosor* sia stato confuso con qualche altro

» simile, il che può talvolta accadere senza che questo » deroghi in nulla all'autorità della Scrittura ».

Mi sembra che si potrebbe dire che il nome di *Nabuchodonosor* venga dagli antecessori stessi di Saosduchin nel regno dell'Assiria. Questo nome è composto di tre parti, *nabu-*, *-chodon-*, *-osor*. Ora noi veggiamo nella Scrittura un re dell'Assiria nominato *Theglath-Phalasar* (1) (*Theglath-Phal-Asar*); un altro nominato *Salmanasar* (2) (*Salman-Asar*); e finalmente *Asaraddon* (3) (*Asar-Addon*), che si pronuncia in ebreo *Asar-Ihadon* (4); da qui deriva *Ihadon-Asar*, da qui *Nabukhodon-Osor* (5), come lo osserva il p. Tournemine (6); e questo nome si sarà applicato non solo a Saosduchin, ma anche a *Nabopolassar*, che è anch'esso appellato *Nabuchodonosor* nel greco del libro di Tobia (7) ed al grande *Nabuchodonosor*, che è detto *Nabocolassar* nel canone di Tolomeo. In siffatta guisa il nome di *Faraone* era un nome comune ai re dell'Egitto.

D'altronde in Esdra si vede che i Samaritani, domandando ai Giudei di essere ammessi ad edificare insieme con loro il tempio di Gerusalemme, appellano *Asarhaddon* (8) il re dell'Assiria che gli aveva stabiliti in Samaria; ed è quell'istesso che era figliuolo e successore di Sennacherib. Ma essendo stata la lor domanda rigettata, essi scrissero al re di Persia per querelarsi de' Giudei di Gerusalemme; ed in questa lettera, in cui i nomi dei diversi popoli trasferiti nel regno d'Israele sono annunciati, essi nominano questo stesso principe *Asenaphar* od *Osnapar* (9). « Questa varietà nel nome dello stesso » principe dee essere con diligenza osservata (dice Freret (10)), giacchè essa ci insegna che i Persiani, a' quali » i Samaritani scrissero questa lettera, davano ai re del» l'Assiria nomi diversi da quelli sotto i quali erano » dai Giudei conosciuti; onde non dobbiamo maravi» gliarci se si trova un così scarso numero di re del-

(1) תגלתפלאסר. 4 *Reg.* xv. 29. — (2) שלמנאסר. 4 *Reg.* xvii. 3. — (3) אסרחדן. 4. *Reg.* xix. 37. — (4) Nella Genesi, xi. 31. חרן. Vulg. *Haran;* Sept., Χαῤῥάν. — (5) נבוכדנאצר, nome del grande Nabuchodonosor. 4 *Reg.* xxiv. 1; *et* 2 *Par.* xxxvi. 6. — (6) *Schiarimenti* del p. Tournemine *sul libro di Giuditta*, in fronte alla traduzione della *Storia de' Giudei* di Prideaux. — (7) *Tob.* xiv *ult.* — (8) *Esdr.* iv. 2. אסרחדון. Sept., Ασαραδδάν; Vulg., *Asorhaddan.* — (9) *Ibid.* ℣. 10. אסנפר. Sept., Ασσεναφάρ.; Vulg., *Asenaphar.* — (10) *Memorie dell'Accademia di Belle Lettere*, tom. v, pag. 340.

» l'Assiria, i quali portino nell' istoria profana i nomi » sotto i quali se ne parla nella Bibbia. La maggior » parte di quegli storici aveva cavato il nome di questi » re dalle storie persiane, in cui erano designati sotto » altri nomi che sotto quelli che erano in uso fra i Si- » rii ». In tal guisa siccome lo stesso principe era conosciuto e sotto il nome di *Asarhaddon* e sotto quello di *Asenaphar*, così anche il suo successore poteva essere conosciuto e sotto il nome di *Nabuchodonosor*, e sotto quello di *Saosduchin*.

Esame dell' opinione di Freret intorno all' Asarhaddon dei sacri libri, che egli crede essere diverso dell' Assaradin di Tolomeo.

Ma due celebri dotti, il Freret ed il presidente Bouhier, ci contestano che Asarhaddon sia lo stesso che Assaradin antecessore di Saosduchin. Il Freret riconosce (1) che « la maggior parte de' cronologi moderni sono per- » suasi che questo Asarhaddon, figliuolo di Sennacherib, è » quello stesso che si chiama principe Assaradino, il » quale regnò per tredici anni in Babilonia, e cominciò » l' anno 68 di Nabonassar secondo il canone di Tolo- » meo. Ma la Scrittura (soggiunge egli) non dice nulla » di simile ». Si può rispondere che la Scrittura ne dice abbastanza per dare autorità a questa opinione; ed in fatto, secondo la osservazione del p. di Montfaucon (2), *questa opinione sembra fondata sulla medesima Scrittura.*

« Ma al contrario (prosiegue il Freret) si scorge nel » 4.° libro dei Re (3) che il monarca di Babilonia spedì » un' ambasceria ad Ezechia dopo la ritirata di Senna- » cherib, od anche durante la sua spedizione; condotta, » la quale dimostra che questo re di Babilonia non di- » pendeva dal re dell' Assiria ». Ciò non va soggetto ad alcuna contraddizione; ma non rinchiude nulla di *contrario* al sentimento che il Freret pretende di combattere. Il re di Babilonia non dipendeva punto dal re dell' Assiria al tempo di Sennacherib, e nemmeno molti anni dopo la sua morte; ma ciò non impedisce che questi due regni non abbiano potuto unirsi negli ultimi anni di Asarhaddon figliuolo di Sennacherib.

« Lo stesso libro dei Re ci narra (aggiugne Freret) » che essendo Iddio sdegnato contro Ezechia, gli fece

(1) Nello stesso luogo citato, pag. 350 e seg. — (2) Part. II, cap. VIII, pag. 221. — (3) 4 *Reg.* XX. 12 et seqq.

» dichiarare dal profeta Isaia che quegli stessi Babilo-
» nesi, di cui aveva ricevuto gli ambasciatori con tanto
» fasto ed orgoglio, rapirebbero i suoi tesori, condurreb-
» bero i figliuoli cattivi in Babilonia, e li ridurrebbero
» ad esercitare vili uffizii nel palazzo dei loro re. La
» Scrittura, che riferisce questa profezia in tre diversi
» luoghi [1], non permette di dubitare che non bisogni in-
» tenderla dei figliuoli stessi di Ezechia: *I tuoi figliuoli*
» *che nasceranno e saran generati da te*. Lo stesso
» Ezechia intende il vaticinio in questo modo, giacchè,
» riconoscendo la sua colpa, domanda a Dio per tutta gra-
» zia di non essere testimonio delle sventure della sua
» famiglia ». È certo che la predizione di Isaia può in-
tendersi dei figliuoli stessi di Ezechia, ma non ne con-
segue, che possa essere soltanto interpretata di loro; il pronipote è *uscito* dal suo bisavo, come il figliuolo è *uscito* da suo padre; e nel linguaggio degli Ebrei la parola *generare* non prova generazione immediata (s. Matteo dice che *Joram generò Ozia* [2], il quale non ne era che pronipote): e sembra che il vaticinio di Isaia non abbia avuto il suo intero compimento che sotto il regno di Joachim, quando Nabuchodonosor avendo cominciato a ridurre i Giudei in cattività, Daniele, Anania, Misaele ed Azaria, che erano delle prime famiglie di Giuda, od anche della schiatta reale, furono scelti per servire nel palazzo di questo principe [3].

« Leggiamo nei Paralipomeni [4] (continua il Freret)
» che Manasse figliuolo di Ezechia, avendo mosso Iddio
» a sdegno contro di sè, fu attaccato dai generali del
» re dell' Assiria, i quali avendolo fatto prigioniero, lo
» spedirono, carico di catene di bronzo, a Babilonia: ma
» che questo principe, avendo placato Dio colla sua pe-
» nitenza, ricuperò la sua libertà, e fu rimandato a Ge-
» rusalemme, ove continuò a regnare fino alla sua morte.
» Gli stessi scrittori, di cui si parla (soggiugne egli)
» pretendono che questo re dell' Assiria fosse Asarbad-
» don; e siccome è detto che si condusse Manasse a

(1) 4 *Reg.* xx. 16 *et seqq.*; 2 *Par.* xxxii. 31; *Isai.* xxxix. 5 *et seqq.* Tali sono le citazioni del Freret; ma la profezia di cui egli parla non si trova che in due luoghi; l' autore dei Paralipomeni non la riferisce. — (2) *Matth.* i. 8. — (3) *Dan.* i. 3. 6. — (4) 2 *Par.* xxxiii. 2 *et seqq.*

» Babilonia, sostengono che ciò accadde mentre Asarhad-
» don regnava in Babilonia sotto il nome di *Assaradino*.
» Ma la profezia di Isaia è assolutamente contraria a
» questa interpretazione, posciachè quelli che debbono
» condurre i figliuoli di Ezechia a Babilonia sono que-
» gli stessi popoli il cui re Merodach aveva spedito am-
» basciatori al re di Giuda dopo la rotta di Sennacherib ».
Ora 1.° la profezia di Isaia non dice punto che i figliuoli di Ezechia saranno condotti via dagli stessi popoli, ma che saranno tratti nello stesso paese; l'autore dei Paralipomeni mostra di più che Manasse fu condotto nello stesso paese, ma non dice che lo fosse dai Babilonesi; al contrario afferma espressamente che ciò avvenne per mezzo dei generali del re degli Assirii, e noi mostreremo bentosto che i nomi degli *Assirii* e dei *Babilonesi* non si adoperavano così indistintamente come il Freret lo suppone. 2.° Isaia dice che quelli i quali saranno usciti da Ezechia serviranno nel palazzo del re di Babilonia; e questo non ha nulla ancor di contrario all'opinione che il Freret vuol combattere, posciachè secondo questa opinione Asarhaddon era allora nello stesso tempo re di Ninive e di Babilonia. 3.° Quando fosse vero che nell'ipotesi da noi sostenuta il vaticinio di Isaia non fosse stato esattamente compito al tempo di Manasse, ci resterebbe sempre da dire che esso non doveva avere il suo intero compimento che sotto il regno di Nabuchodonosor.

Il Freret continua in questi termini. « Il p. di Tour-
» nemine forma di quest' Asarhaddon un conquistatore
» che rendette all'impero dell'Assiria quasi tutto il suo
» antico splendore; ma dopo Sennacherib non si fa più
» menzione degli Assirii di Ninive nella storia de' Giu-
» dei; ed i monumenti più sicuri della storia profana ci
» mostrano che questi popoli non erano in istato di op-
» porsi ai Medi ed ai Babilonesi, i quali, essendosi a
» loro ribellati, si trovarono dopo forti abbastanza per
» soggettare i loro antichi padroni e per distruggere la
» lor capitale ». Ma il Freret mette la sconfitta di Sennacherib nel 710 (1), ed egli stesso pretende che nel 635 (2), cioè 75 anni dopo la sconfitta di Sennacherib,

(1) Pag. 400. — (2) Pag. 401.

Fraorte, re dei Medi, nominato Arphaxad nel libro di Giuditta, essendosi posto in cammino contro gli Assirii di Ninive, trovò che le truppe assire erano tutt' altro che quelle di tante nazioni che egli aveva vinte; in guisa che *il suo esercito fu sconfitto, ed egli stesso perì nel combattimento.* Questo fatto è attestato dalla testimonianza di Erodoto e da quella dell' autore del libro di Giuditta; e dopo ciò come mai il Freret può affermare che dopo Sennacherib non si fa più menzione degli Assirii di Ninive nella storia de' Giudei? Come mai può egli dire che i monumenti più sicuri della storia profana ci mostrano che dopo Sennacherib questi popoli non erano in istato di opporsi ai Medi?

Seguito dell' esame del sentimento di Freret.

« È vero aggiugne il Freret, che l' autore dei Paralipomeni, il quale è posteriore al regno di Ciro, dà » al re di Babilonia, di cui parlano Isaia ed il 4.° libro » dei Re, il titolo di *re dell' Assiria* (1); ma non è una » prova che quel principe fosse uno dei re di Ninive. » Si dava indistintamente il nome di *Assirii* a quelli di » Babilonia così come a quelli di Ninive; la Scrittura » nomina semplicemente *Assirii* (2) i popoli contro i quali » marciava Faraone Nechao, quando Josia fu ucciso » nella battaglia di Carchemis (3) ». In margine poi il Freret aggiugne queste parole: « Per riguardo agli autori profani consultate la Ciropedia di Senofonte, in » cui i Babilonesi sono sempre nominati *Assirii* »: indi continua: « Ora per confessione di tutti (ed anche di » quelli che credono che l'Asarhaddon figliuolo di Sen» nacherib abbia regnato in Babilonia), alla morte di Jo» sia Ninive era stata distrutta dai Babilonesi e dai Medi; » onde il nome d'*Assirii* nella Scrittura non designa ne» cessariamente quelli di Ninive; e la denominazione in» determinata di *re dell' Assiria* adoperata dall' autore dei » Paralipomeni dee essere determinata da quella di *re » di Babilonia,* di cui si servono il profeta Isaia e l' an» tore del libro dei Re; il titolo di *re di Babilonia* esclude » quello di *re di Ninive,* giacchè Ninive era allora città » molto più considerabile di Babilonia ». Non abbiamo

(1) 2 *Par.* XXXIII. 11. — (2) 4 *Reg.* XXIII. 29. — (3) Non fu nella battaglia di Carchemis, ma in quella di Mageddo. 4 *Reg.* XXIII. 29; et 2 *Par.* XXXV. 22.

volnto interrompere la continnazione di qnesto ragionamento, snl qnale ci sarebbero molte cose da dire. 1.° Il Freret snppone che *l'autore dei Paralipomeni dia al re di Babilonia, di cui parlano Isaia ed il 4.° libro dei Re, il titolo di* RE DELL' ASSIRIA; ma non è eerto che il re d' Assiria, di cni parla l' antore dei Paralipomeni, sia lo stesso che il re di Babilonia, di cui parlano Isaia ed il 4.° libro dei Re. Questo *re d'Assiria*, di cui parla l' antor dei Paralipomeni, è qnello che seco ha condotto Manasse; ma il re di Babilonia, di eni parlano Isaia ed il 4.° libro dei Re, sembra essere specialmente il Nabuchodonosor, il quale non apparve che sotto Joachim. 2.° Il Freret suppone che *si desse indistintamente il nome di* ASSIRII *a quelli di Babilonia così come a quelli di Ninive;* e ne conchinde che *il titolo di* RE D' ASSIRIA dato al prineipe che fece condur Manasse a Babilonia *non è una prova che questo principe fosse uno dei re di Ninive.* Ma noi mostreremo ehe qnesti dne nomi non furono confnsi se non dopo che i dne regni vennero uniti; e ne conchinderemo che il titolo di *re dell' Assiria* dato al principe che fece condur Manasse a Bahilonia prova che qnesto principe regnava sui due regni. 3.° Il Freret non si esprime esattamente quando dice ehe *la Scrittura nomina semplicemente* ASSIRII *i popoli contro i quali marciava Faraone Nechao.* La Serittura dice soltanto che il prineipe contro cni marciava Nechao, era *re degli Assirii;* e perchè lo denomina essa in siffatta guisa? Perchè *per confessione di tutti*, secondo la espressione stessa del Freret, *Ninive allora era stata distrutta dai Babilonesi;* cioè i dne regni erano nniti; ossia la unione dei due regni era avvennta sotto Asarbaddon, ma erano stati nnovamente divisi dalla ribellione di Nabopolassar, indi di bel nuovo forse da esso lui riuniti; cioè egli era montato snl trono di que' monarehi assirii che dopo Asarhaddon regnavano nello stesso tempo sopra Ninive e sopra Babilonia. 4.° Dall' essere questo principe appellato *re degli Assirii* anehe dopo la ruina di Ninive, il Freret ne conehinde che *il nome di* ASSIRII *nella Scrittura non designa necessariamente quelli di Ninive.* Ma la rovina di questa città non trae seco l' estinzione dei popoli dell' impero, di eui Ninive era la capitale. Ninive era distrutta; ma Nabo-

polassar non era per questo divenuto meno il *re degli Assirii* colla presa di questa città, e per la morte del suo ultimo re. 5.° Per riguardo agli autori profani il Freret ci rimanda *alla Ciropedia di Senofonte, in cui i Babilonesi sono sempre nominati* ASSIRII. Ma al tempo di Ciro, di cui Senofonte scriveva la storia, i due regni erano uniti; ed ecco perchè i due nomi sono confusi. In tal guisa, sia nella Scrittura, sia negli autori profani, è la unione dei due popoli che produce la confusione dei due nomi; donde conchiudiamo che il titolo di *re d'Assiria* dato al principe che fece condur Manasse a Babilonia, prova che questo principe regnava sui due reami. 6.° Suppone il Freret che la *denominazione di* RE DELL'ASSIRIA *sia indeterminata*, e ne conchiude che questa denominazione *adoperata dall' autore dei Paralipomeni dee essere determinata da quella di* RE DI BABILONIA, *di cui si servono il profeta Isaia e l' autore del libro dei Re.* Ma a prima giunta una tal denominazione non è così indeterminata come il Freret lo pretende; nei due esempii stessi che egli produce, scorgiamo che se un re di Babilonia è chiamato *re dell' Assiria*, lo è quando era nello stesso tempo re di Babilonia e dell' Assiria; e che se i Babilonesi sono appellati *Assirii*, è quando non formavan più che un solo impero cogli Assirii. S' aggiunga, che se si pretende di determinare l' espressione dell' autore dei Paralipomeni con quella di Isaia, questa stessa chiarirà che il principe di cui parla l' autore dei Paralipomeni dovea essere re di Babilonia; ma non prova che non fosse nello stesso tempo re di Ninive. D' altronde sembra, come detto lo abbiamo, che l' espressione di Isaia riguardi ben più specialmente Nabuchodonosor. 7.° Finalmente il Freret pretende che il *titolo di* RE DI BABILONIA prima della rovina di Ninive *escludesse quello di* RE DI NINIVE, *perchè Ninive era allora città più considerabile di Babilonia:* il che è come un dire che, se un principe è appellato re di Babilonia, si dee conchiudere che egli non era re di Ninive, perchè se fosse stato nello stesso tempo re di Babilonia e di Ninive, sarebbesi chiamato semplicemente *re di Ninive.* Ma questa osservazione nulla prova contro noi, anzi essa conferma il nostro sentimento. In fatto, e perchè mai quel principe che fece con-

durre Manasse a Babilonia, e che noi pretendiamo essere nello stesso tempo re di Ninive e di Babilonia, è semplicemente appellato *re degli Assirii*? Perchè l'impero degli Assirii essendo *molto più considerabile* di quello dei Babilonesi, il principe, sotto cui erano uniti questi due imperi, conservò il nome di *re degli Assirii*. Perchè Nabopolassar dopo la rovina stessa di Ninive è appellato *re degli Assirii*? Perchè, divenuto signore di questo impero *più considerabile* di quello di Babilonia, acquistò il nome di *re degli Assirii* che cancellò quello di *re di Babilonia*, fino allora da lui portato. Perchè nella Ciropedia di Senofonte i Babilonesi sono sempre appellati *Assirii?* Perchè, essendosi uniti i due popoli, il nome degli Assirii, il cui impero era stato *più considerabile*, prevalse su quello dei Babilonesi, almeno presso certi popoli; giacchè presso i Giudei il grande Nabuchodonosor, figliuolo di Nabopolassar, è sempre nominato *re di Babilonia* o *de' Caldei;* perchè Babilonia posta nella Caldea divenne la capitale dei due imperi.

In una parola, il Freret non prova che i nomi *d'Assirii* e di *Babilonesi* sieno stati confusi, quando i regni erano divisi; noi sosteniamo che la unione stessa dei due regni ha dato luogo a confondere i due nomi; ne conchiudiamo che il titolo di *re d'Assiria* dato al principe che fece condur Manasse a Babilonia prova che questo principe regnava sui due imperi; ne conchiudiamo che l'*Asarhaddon,* figliuolo e successore di Sennacherib sul trono di Ninive, è lo stesso che il principe nomato *Assaradin,* il quale montò sul trono di Babilonia l'anno 68 dell'era di Nabonassar secondo il canone di Tolomeo, cioè nell'anno 680 prima dell'era volgare, 18.° di Manasse; ne conchiudiamo essere del tutto verisimile che Saosduchin, successore di Assaradin sul trono di Babilonia, secondo Tolomeo, è lo stesso che il Nabuchodonosor di cui si parla nel libro di Giuditta, ove è appellato *re degli Assirii*, perchè possedeva i due imperi di Ninive e di Babilonia uniti dal suo antecessore, e di cui il suo successore fu spogliato da Nabopolassar.

Col confutare il Freret abbiamo confutato anche il presidente Bouhier. In fatto su che mai si fonda questo critico celebre? « Mi stupisco (dice il presidente Bou-

Esame della opinione del presid. Bouhier, che, come

Freret, crede che Asarhaddon sia diverso da Assaradin.

» hier (1)), come alcuni dotti, ed anche il signor Des » Vignoles, ingannati dalla somiglianza dei nomi, abbiano » creduto che Assaradin re di Babilonia fosse lo stesso » che Asarhaddon re dell' Assiria, giacchè la Scrittura » distingue formalmente i re assirii dai babilonesi. Ciò » appare manifestamente (aggiugne egli) dai capi XIX e XX » del 4.° libro dei Re. In fatto, nel primo, ove si parla » della sconfitta di Sennacherib e della sua morte, egli » è chiamato *re degli Assirii*, mentre nel secondo Mero- » dach figliuolo di Baladan, e che era contemporaneo di » Asarhaddon figliuolo di Sennacherib, è chiamato *re dei* » *Babilonesi*. Così quando si supponesse che Merodach » fosse lo stesso che l'Assaradin del canone di Tolomeo » (che però il signor Des Vignoles non crede), non si » potrebbe conchiuderne che Assaradin fosse lo stesso » che Asarhaddon ». Riconosciamo con Des Vignoles che Merodach non è lo stesso che Asarhaddon; concediamo al presidente Bouhier così come al Freret che Merodach re dei Babilonesi è contemporaneo di Sennacherib e di Asarhaddon, amendue re degli Assirii; e confesseremo che in quel tempo i re degli Assirii erano distinti dai re babilonesi; ma sosteniamo che alcuni anni dopo i due imperi hanno potuto essere uniti sotto Asarhaddon, che pretendiamo sia lo stesso che Assaradin, come lo pretende Des Vignoles.

» Ma questo fatto (aggiugne il presidente Bouhier) » è contrario al sistema del signor Des Vignoles istesso, » giacchè questo dotto abbraccia il sentimento comune, » che questo Merodach non è diverso da Mardocempad » mentovato nel canone, in cui ciò nullameno esso pre- » cede Assaradin di otto generazioni ». Vero è che secondo il canone di Tolomeo dalla fine del regno di Mardocempad fino a quella del regno di Assaradin si trovano sei regni e due interregni; ma questi otto intervalli non comprendono insieme che quarantadue anni; e si pretenderà forse che nello spazio di quarantadue anni vi sieno state otto generazioni? Il presidente Bouhier si inganna dunque visibilmente allorquando conta tante generazioni quanti intervalli o regni; e nulla impedisce che

(1) *Dissertazione sopra Erodoto*, cap. II, *sulla cronologia dell' impero degli Assirii*, pag. 19.

non si possa dire che Asarhaddon re degli Assirii, contemporaneo di Merodach o Mardocempad re dei Babilonesi sia lo stesso che Assaradin re dei Babilonesi, il cui regno termina 42 anni dopo quello di Mardocempad. I due imperi erano divisi al tempo di quest' ultimo principe; ma nulla vieta che non si abbia potuto unirli al tempo di Assaradin, e noi proviamo la loro unione colla Scrittura stessa, la quale ci insegna che il principe che fece condur Manasse a Babilonia era re degli Assirii; giacchè, come lo osserva il presidente Bouhier, distinguendo bene la Scrittura i re assirii dai re babilonesi, ne consegue che allorquando essa mette Babilonia sotto la dipendenza di un re assiro è perchè allora i due imperi erano uniti. Ma abbiamo abbastanza insistito su ciò, rispondendo al Freret.

Il p. Houbigant torna ancora a sostenere che il Nabuchodonosor del libro di Giuditta è Assaradon antecessore di Saosduchin. Pretende egli che coll' età di Giuditta si debba fissar l'epoca della sua vittoria; ma non essendo notata l'età di Giuditta, egli non ne giudica che per conghiettura, e noi crediamo che questa conghiettura non basti per fissar quest' epoca. Noi ci arrestiamo alla data precisa notata nel testo che mette la sconfitta di Arphaxad nel *duodecimo anno di Nabuchodonosor* secondo la Volgata; *o decimosettimo* secondo il testo greco. Il p. Houbigant conviene che quest' *Arphaxad* debba essere *Fraorte;* noi ne conchiudiamo che questo *Nabucodonosor* debba essere *Saosduchin.* Questa sola osservazione basta per mostrare il motivo che ci impedisce di adottare il sentimento di questo dotto interprete.

Sentimento del p. Houbigant, il quale crede che il Nabuchodonosor del libro di Giuditta sia Asaradon.

Ci resta ora a determinare finalmente (se pure è possibile) l'anno in cui dovette accadere la vittoria di Giuditta, e di conciliare su questo punto la cronologia dei re assirii con quella dei re medi.

Articolo vi. La vittoria di Giuditta sopra Oloferne dee essere posta verso l'anno 655 prima dell' era volgare.

Cominceremo dall' esporre qui il calcolo del p. di Montfaucon. « Per quanto impacciata sia la cronologia del tempo » che precede la cattività di Babilonia, speriamo però (dice » egli (1)) di farne un giusto calcolo seguendo gli anni

Calcolo del p. di Montfaucon per fissare il tempo della storia di Giuditta.

(1) Part. II, cap. X, pag. 233 e seg.

» di Erodoto. Ma per farlo con metodo bisogna a prima » giunta stabilire un' epoca sulla quale regoleremo il nostro » calcolo. Quella che si presenta tutto ad un tratto è » la cattività di Babilonia, che non è molto lontana dal » tempo di cui parliamo; ma siccome essa è sommamente » oscura e piena di difficoltà che ci tratterrebbero per » troppo lunga pezza, ci sforzeremo di fissarne un' altra, » secondo la quale il nostro calcolo sarà più breve, » più chiaro, e fors' anche più sicuro; e questa è la deso- » lazione di Ninive accaduta verso la fine del regno di » Josia. Ma per istabilire un' epoca inconcussa, se si può, » riferiremo tutte le ragioni che abbiamo per porre la » rovina di Ninive negli ultimi anni del regno di Josia.

» È certo che Ninive non fu punto distrutta prima del » regno di Josia; posciachè Sofonia, il quale ha profe- » tizzato durante il regno di questo principe, ha predetto » la rovina di quella grande città; onde essa prima di quel » tempo non era accaduta. La quistione sta in ciò, se » Ninive fu distrutta al tempo di Josia o dopo la sua » morte; e se si dee attribuire la rovina di quella città » a Nabopolassar, od al suo figliuolo Nabuchodonosor. » Noi riteniamo come indubitato che sia il primo, il quale » avendo congiunte le sue truppe con quelle dei Medi, » abbia rovinato l'impero degli Assirii e la città di Ninive. » Addurremo prove fortissime di questo fatto.

» La prima prova è desunta dalla predizione del vecchio » Tobia, il quale esortava il suo figliuolo verso l'anno 51.° » del regno di Manasse a ritirarsi da Ninive quando sua » madre fosse morta, per timore di essere involto nella » prossima desolazione di quella città: *Prope erit interitus* » *Ninive* (1). Se Ninive non aveva dovuto essere distrutta » che dopo la morte di Josia e di Nabopolassar, ci sareb- » bero stati quasi 60 anni dalla predizione di Tobia il » padre fino alla rovina di Ninive. Quale necessità adun- » que v' aveva di incalzar così fortemente il suo figliuolo » a ritirarsi da quella città dopo la morte di sua madre, » che allora aveva quasi cento anni? Si durerà fatica a » credere come Tobia abbia esortato il suo figliuolo a » ritirarsi così presto da Ninive per evitare una desolazione » che non doveva aver luogo se non lunga pezza dopo.

(1) *Tob.* XIV. 6.

» La seconda prova è cavata dalla testimonianza di » Poliistore, il quale dice che Nabopolassar si unì con » Astiage re dei Medi per assediar Ninive. Mette Astiage » in vece di Ciassare suo padre, quantunque si possa dire » che essendo già vecchio Ciassare lasciò la direzione » dell' assedio al suo figliuolo Astiage, il quale si trovava » allora nel fior dell' età; e questo poggia sulla testimo- » nianza di s. Girolamo, il quale dice nel suo prologo » sopra Giona, che questo fatto accadde al tempo di » Astiage. Erodoto non fa menzione che del re dei Medi; » ma riferisce l'assedio di Ninive con sì scarse parole » che non bisogna maravigliarsi che egli abbia ommesso di » dire che Ciassare si era congiunto al re di Babilonia » per assediare quella grande città. È però facile il giu- » dicare da ciò che l'autore dice più sopra, che Nabo- » polassar ebbe parte a questo assedio; giacchè egli rac- » conta che questo principe, da lui appellato *Labynet,* fu » il mediatore della pace tra il re dei Medi e quello dei » Lidii; era poco tempo prima dell'ultimo assedio di Ninive: » il che induce a giudicare che conchiudesse quella pace » col divisamento di unirsi al re dei Medi suo alleato » per rovinare l'impero degli Assirii (1).

» È certo che secondo Poliistore la desolazione di Ninive » dee essere accaduta nei 18 ultimi anni di Josia, il cui » regno durò 31 anni; giacchè Nabopolassar ha regnato 21 » anni, ed è morto il 3.° od il 4.° anno di Joachim. Per » trovare adunque gli anni del regno di questo principe » bisogna congiugnere i 18 ultimi di Josia coi tre primi » di Joachim. Ora è certo che l'assedio di Ninive non » può essere accaduto durante i tre ultimi anni di Nabo- » polassar; giacchè Beroso dice che Nabopolassar negli » ultimi anni della sua vita non potendo più sopportare » le fatiche della guerra spedì il suo figliuolo Nabucho- » donosor contro i Sirii.

» Giuseppe è ancor più chiaro a questo proposito; » giacchè dice nel suo X libro delle Antichità, capo VI, » che Nechao andò con un potente esercito contro i Babi-

(1) O piuttosto, era poco dopo la rovina di Ninive; il che può far giudicare che conchiudesse questa pace per affetto e per riconoscenza verso il re dei Medi suo alleato, che si era unito a lui per soggiogare l'impero degli Assirii.

» lonesi ed i Medi che avevano rovinato l'impero degli » Assirii. È certo che questa spedizione di Nechao si fece » nell'ultimo anno del regno di Josia. Bisogna dunque » che l'impero degli Assirii sia stato rovinato prima della » morte di Josia. La testimonianza di Giuseppe è di un » gran peso in questa occasione, giacchè egli ha cavato » ciò da Beroso, e dagli altri storici di Babilonia, le cui » opere si trovavano ancora al suo tempo.

» Giuseppe ci ha conservato un ricco frammento di » Beroso; ma per mala sorte esso non comincia che alla » fine del regno di Nabopolassar, e non dice nulla delle » azioni di questo principe; il che non impedisce che » non possiamo trarre una fortissima prova da questo » frammento, che contiene tutta la vita del grande Nabu- » chodonosor; posciachè fra i popoli, che Beroso dice » che questo principe ha soggiogati, non vi si parla per » nulla della rovina dell'impero degli Assirii, nè della » desolazione di Ninive. Vi si dice che egli vinse e sog- » giogò i Giudei, i popoli della Celesiria, i Fenicii e » gli Egizii. Tutto ciò che il frammento di Beroso dice » di Nabuchodonosor è confermato dalla sacra Scrittura, » la quale nota in diversi luoghi che questo principe si » è soggettate tutte queste nazioni. Ma nè la Scrittura, » nè Beroso, che ha scritto esattissimamente la vita di » Nabuchodonosor, nè Megastene, nè Giuseppe, nè tutti » gli altri che hanno parlato di questo principe hanno » mai detto che egli abbia rovinato l'impero degli Assirii » e distrutta Ninive. Quale verisimiglianza v'ha mai, » che fra le conquiste di Nabuchodonosor tutti abbiano » ommesso quella che sarebbe stata la più considerabile » e la più gloriosa a questo principe di tutte le altre » insieme? La prova non è che negativa, ma credo che » una prova negativa di questa forza possa essere rite- » nuta come decisiva.

» Finalmente s. Girolamo sembra conchiudere in nostro » favore, quando dice nella sua epistola a Cromazio » sopra Giona, che secondo gli storici degli Ebrei e » de' Greci la desolazione di Ninive è accaduta sotto il » regno di Josia. La testimonianza di questo Padre dimo- » stra che questo non era soggetto di contestazione al » suo tempo. E siccome si avevano allora molte antiche

» storie che si sono dappoi perdute, egli poteva giudicar
» meglio di noi del tempo in cui accadde questa famosa
» rivoluzione (1). . . . .

» Dopo le prove che abbiam recate stabiliamo come
» un fatto certo che Ninive fu rovinata negli ultimi anni
» del regno di Josia. Non si può dire precisamente l'anno
» di questa rovina; ma noi la determineremo al 24.° anno
» del regno di questo principe; e sarà con quest'epoca
» che ci regoleremo per porre tutti i fatti considerabili
» nel loro proprio tempo.

» Il 24.° anno di Josia è l'11.° di Nabopolassar; e
» crediamo che corrisponda al 39.° od al 40.° di Ciassare;
» il che è facile a mostrarsi; giacchè non si può negare
» che questo principe dopo essersi ristabilito nel regno
» dei Medi non abbia spesi alcuni anni nel ricuperare
» l'impero dell'Asia perduto da suo padre. Supponiamo
» che egli vi abbia messo tre anni, dopo questo triennio
» gli Sciti invasero l'Asia e la occuparono per lo spa-
» zio di 28 anni. Espulsi dall'Asia, Ciassare sostenne
» una guerra contro i Lidii la quale durò sei anni. Dopo
» ciò Ciassare ricuperò una seconda volta l'impero del-
» l'Asia; il che richiede ancora due anni per lo meno.
» Tutto ciò forma 39 anni; onde noi riputiamo che egli
» abbia assediato Ninive nel 39.° anno. Secondo questo
» calcolo, il primo anno del suo regno cadrà nel 43.°
» di Manasse, come si potrà vedere dalla seguente tavola.

» Siccome v'ha luogo a credere che vi fossero alcuni
» anni di interregno dopo la morte di Fraorte fino al
» principio del regno di Ciassare, così mettiamo la morte
» di Fraorte verso la fine del 38.° anno di Manasse, e
» l'assedio di Betulia verso il 39.° anno di questo stesso
» principe. La ragione che abbiamo per porre un inter-
» regno dopo la morte di Fraorte fino al principio del
» regno del suo figliuolo, è che la Scrittura ci nota (2)
» che Nabuchodonosor si rendette padrone di tutta la
» Media dopo la morte di Arphaxad. Sembra che il fi-

(1) Il p. di Montfaucon risponde in questo luogo all'obbiezione desunta dalla profezia di Nahum, III. 8. Egli sostiene che il profeta parla di un avvenimento anteriore al regno di Nabuchodonosor; ed opina con Grozio che questo avvenimento è la presa di No fatta da Sabacone re dell'Etiopia. Questa risposta, quantunque solida, non ci parve qui necessaria. — (2) *Judith* I. 14, *græc.*

» gliuolo di quest' ultimo abbia dovuto impiegare alcuni » anni nel ricuperare il suo regno, e nel ristabilire le » sue forze rovinate dagli Assirii.

» Erodoto ci conferma in questo sentimento allorquando, » dopo avere scritto gli anni di ciascun re dei Medi, mette » nel suo calcolo sei anni di più di quelli che risultano » dalla particolare enumerazione degli anni del regno » proprio di ciascun monarca. Secondo quest' autore

Deioce ha regnato.	53 anni,
Fraorte	22,
Ciassare.	40,
Astiage.	35.
Così abbiamo	150 anni,

» se vi si comprendono i 28 anni dell'impero degli Sciti; » e ne abbiamo soli 122, se si troncano. Ciò nullameno » nel suo calcolo egli mette 128 anni senza compren- » dervi i 28 anni dell'impero degli Sciti, e 156 com- » prendendoveli. Ecco sei anni di più di quelli che risultano » dal conto. Di questi 6 anni ne mettiamo 4 di interre- » gno, ed i due altri saranno composti dei mesi di ciascun » regno che Erodoto non ha notati; giacchè non è cre- » dibile che ciascuno di questi re sia morto precisamente » nell'ultimo giorno dell' ultimo anno del suo regno; e » si dee tener come sicuro che Erodoto abbia notato sola- » mente gli anni, e non siasi data cura di notare i mesi; » il che fa ordinariamente nelle sue storie ».

La tavola qui aggiunta, e compilata dal p. di Montfaucon, espone in qual maniera egli distribuisca secondo questo calcolo gli avvenimenti più considerabili che accaddero dalla nascita di Giuditta fino alla sua morte.

Vi si scorge che il calcolo del dotto Benedettino si riduce, come detto lo abbiamo, a paragonare gli anni di Giuditta, gli anni dei re Medi, gli anni dei re di Giuda, e quelli dei re di Babilonia, donde viene che la sua cronologia della storia di Giuditta resti in certo qual modo indeterminata; egli mette la vittoria di Nabuchodonosor sopra Arphaxad nel 38.° anno di Manasse; ma in qual anno dee cadere questo 38.° anno? Quest' è ciò che egli non determina; e ciò succede anche di tutti gli altri avvenimenti.

ANNI DI GIUDITTA	ANNI DEI RE MEDI	ANNI DEI RE DI GIUDA	ANNI DEI RE DI BABILONIA	TAVOLA CRONOLOGICA DEGLI ANNI DI GIUDITTA COMPILATA DAL P. DI MONTFAUCON
1	19 di Deioce	27 di Ezechia	di Merodac Baladan	Giuditta nasce.
11	37	29		Ezechia muore dopo aver regnato 29 anni.
27	53	16 di Manasse		Deioce muore dopo aver regnato 53 anni.
49	22 di Fraorte	38		Fraorte è sconfitto ed ucciso dagli Assirii dopo aver regnato 22 anni.
50	1 d'interregno	39		Assedio di Betulia per mezzo di Oloferne, e sconfitta di questo generale.
56	3 di Ciassare	45		Primo assedio di Ninive postovi da Ciassare, che fu costretto a levarlo per andar contro agli Sciti.
66	13	55		Manasse muore dopo aver regnato 55 anni.
68	15	2 di Amone		Amone muore dopo aver regnato 2 anni.
84	31	16 di Josia	3 di Nabopolassar	Principio della guerra di Ciassare contro i Lidii, che dura 6 anni.
92	39	24	11	Ninive è distrutta, e l'impero degli Assirii rovinato da Ciassare re dei Medi, e Nabopolassar re dei Babilonesi.
94	41	26	13	Morte di Ciassare dopo aver regnato 41 anni cominciati.
99	5 d'Astiage	31	18	Josia muore dopo aver regnato 31 anni.
102	8	3 di Joachim	21	Morte di Nabopolassar, a cui succede il grande Nabuchodonosor.
105	11	6	3 di Nabuchodonosor	Morte di Giuditta.
	16	11	8	Fine della pace, 5 o 6 anni dopo la morte di Giuditta, quando Joachim fu trasportato con una parte del popolo.

Abbagli del p. Calmet e del Rollin nell'applicazione del sistema del p. di Montfaucon.

Il p. Calmet nel suo comentario sopra Giuditta ha voluto determinare in una maniera più precisa l'epoca di questi avvenimenti. Egli mette la vittoria di Nabuchodonosor sopra Arphaxad nell'anno 3347 del mondo, 657 prima dell'era volgare, ed in questo egli segue l'Usserio che è la sua guida ordinaria in ciò che riguarda la cronologia. In fatto l'Usserio pretende che il 12.° anno di Saosduchin cada in quest'anno; ed in quest'anno egli fissa la vittoria di Nabuchodonosor, che crede essere lo stesso che Saosduchin. Ma l'Usserio è d'avviso che il re dei Medi sconfitto da Saosduchin sia Deioce, ed il p. Calmet è d'avviso col p. di Montfaucon che sia Fraorte successore di Deioce, in guisa che l'anno 657 prima dell'era volgare sia l'ultimo di Deioce secondo l'Usserio, e l'ultimo di Fraorte secondo il p. Calmet. Per ciò avvenne che il p. Calmet nel suo Dizionario della Bibbia alla parola *Giuditta* mette la sconfitta di Fraorte nello stesso anno 3347 del mondo; ed alla voce *Medi* mette nel 3347 la morte di Deioce, e nel 3369 la morte di Fraorte. In tal guisa nel suo Dizionario l'anno 3347 si trova essere nello stesso tempo il primo e l'ultimo del regno di Fraorte, che tuttavia ha regnato 22 anni (1).

Rollin, che pur esso ha pigliato per guida l'Usserio in ciò che riguarda la cronologia, è caduto nella stessa contraddizione come già osservato lo abbiamo. Nella storia degli Assirii (2) egli mette il principio di Saosduchin nell'anno 3335 del mondo, 669 anni prima dell'era volgare; dal che segue che il duodecimo anno del suo regno cade nell'anno 3347, ed è in quest'anno che egli mette la vittoria di Nabuchodonosor sopra Arphaxad. Nella storia dei Medi (3) mette nello stesso anno 3347 il principio dei 22 anni del regno di Fraorte; e non ostante affer-

(1) Lancelot mette anch'esso la sconfitta di Arphaxad nel 3347; ma suppone che Arphaxad sia Deioce. Il p. di Carrières sembra inclinar più per Fraorte, e ciò nullameno mette la sconfitta di Arphaxad nello stesso anno 3347. L'abate di Vence si determina per Fraorte; ma si contraddice intorno all'anno. Nella sua Prefazione egli afferma che Fraorte regnava *l'anno del mondo* 3347, *avanti Gesù Cristo* 656, *sessantanove anni prima della rovina totale di Gerusalemme e del suo tempio.* Nella sua analisi e nella sua Tavola cronologica egli mette la sconfitta di Fraorte nell'*anno del mondo* 3337, *prima di Gesù Cristo* 666, cioè 79 anni prima della rovina di Gerusalemme e del tempio. — (2) Storia antica, t. II, p. 68, edizione in 12.° — (3) *Ibid.* p. 98.

ma che Fraorte è l' Arphaxad vinto da Nabuchodonosor, in guisa che egli mette questa disfatta nell'anno 3369. Non considera egli che il sistema del p. di Montfaucon non concorda colla cronologia dell' Userio.

A questo primo abbaglio il Rollin ne aggiunge un secondo. Egli continua a prendere le sue date dall' Userio; e pone (1) il principio di Ciassare nell' anno 3369 del mondo, 635 prima dell' era volgare: indi desumendo la storia di questo regno dalla dissertazione del p. di Montfaucon, dice che Ciassare dopo essersi ristabilito nel suo regno appena soggiogato dall' Assiro avanzossi fin sotto Ninive e ne formò l' assedio; che un' irruzione degli Sciti nella Media lo obbligò ad abbandonare questa impresa; che avendolo quei barbari vinto, tennero per 28 anni l' impero dell' Alta-Asia; che a questi 28 anni del dominio degli Sciti succedettero sei anni di guerra che Ciassare dovette sostenere contro i Lidii; e che finalmente, essendosi conchiusa la pace tra i due popoli, la prima cura di Ciassare, dacbè si vide tranquillo, fu quella di ripigliare l' assedio di Ninive; che Nabopolassar a lui si congiunse, e che insieme rovinarono quella città. Risulta che la rovina di Ninive non dovrebbe cadere al più presto che 35 o 36 anni dopo la morte di Fraorte; e siccome il Rollin colloca la morte di questo principe nell' anno 3369 del mondo, 635 avanti l' era volgare, ne risulta che la rovina di Ninive non dovrebb'essere accaduta al più presto che nell' anno 3404 o 3405 del mondo, 600 o 599 prima dell' era volgare; ma in quell' istesso luogo ei la pone nell' anno 3378 del mondo, 626 prima dell' era volgare, ed ei l' aveva già posta in quest' anno nella storia degli Assirii (2). Ed è veramente in questo anno che l' Userio mette la rovina di Ninive, e Rollin non ha posto mente che la cronologia dell' Userio è incompatibile col sistema del p. di Montfaucon.

Abbiamo fatto osservare che il presidente Bouhier è caduto in un abbaglio simile a quello del Rollin; senza però che si possa dire che vi sia stato condotto dalla cronologia dell' Userio, che egli punto non segue. In fatto il presidente Bouhier concedendo che il Nabuchodonosor del libro di Giuditta sia successore di Asarhaddon, sostiene che

Abbaglio del presidente Bouhier.

(1) Pag. 102 e seg. — (2) Pag. 69.

Asarhaddon è diverso dall'Assaradin del canone di Tolomeo; e ne conchiude che il Nabuchodonosor successore di Asarhaddon è diverso da Saosduchin- successore di Assaradin. D'altronde egli aggiugne sei anni al regno di Fraorte, in guisa che la sua cronologia dei re Medi differisce da quella data dall'Usserio. Ecco quale fu la successione dei re medi secondo il presidente Bouhier (1):

Deioce comincia a regnar l'anno	3999 del per. Giul.	715 avanti l'era volgare.
Fraorte, nel	4052	662
Ciassare, nel	4080	634
Astiage, nel	4120	594
È detronizzato da Ciro nel	4155	559

Dopo avere in tal guisa fissata la cronologia dei re medi, il presidente Bouhier passa all'esame della quistione che riguarda l'Arphaxad del libro di Giuditta; e dopo aver mostrato che quest'Arphaxad è Fraorte e non Deioce, aggiugne queste parole (2): « Se le nostre conghietture su quest'argomento sono vere, come io me lo persuado, cadendo l'ultimo anno di Fraorte sotto l'anno 4052 (del periodo Giuliano, 662 prima dell'era volgare), che era il 17.° di Nabuchodonosor re di Ninive (secondo il testo greco del libro di Giuditta), ne consegue che quest'ultimo aveva cominciato a regnare l'anno 4035 (o 679); e che in tal guisa non potrebbe essere Asarhaddon (il cui principio è supposto nel 4017 o 697). Essendo la storia di Giuditta accaduta l'anno che seguì la morte di Arphaxad, cade dunque sotto l'anno 4053, e per conseguenza accadde mentre Manasse re di Giuda gemeva ancora nella cattività di Babilonia; giacchè, secondo il calcolo del signor Des Vignoles, questo principe cominciò a regnare l'anno 4021 del periodo Giuliano. Ora egli fu condotto prigioniero a Babilonia nel 22.° anno del suo regno, e per conseguenza l'anno 4043. Non si sa precisamente il tempo in cui egli fu rimandato nel suo regno, ma non è verisimile che sia stato così presto liberato. In tal guisa non sembra dubbioso che fosse ancor prigione quando Oloferne fu spedito nella Giudea; ed è

(1) *Dissertazione sopra Erodoto*, cap. IV, *Sopra la cronologia dei re medi*, p. 39. — (2) *Ibid.*, p. 47.

» per questo senza alcun dubbio che non si parla di » alcun re di Gerusalemme nella storia di Giuditta ». Ciò che il presidente Bouhier pretende di stabilire qui, parlando dei re medi, lo aveva già annunciato parlando dei re assirii. « Il successore di Asarhaddon (dice egli (1)) » fu il Nabuchodonosor assiro di cui ho parlato (quello » sotto il quale accadde la storia di Giuditta). Egli co» minciò a regnare nell'anno 4035, e viveva ancora nel » 4053, come lo mostrerò nel cap. IV. Ma pare che di » poco sopravvivesse a quest'anno; altrimenti non si può » guari dubitare che egli non avrebbe fatto alcuni sforzi » per vendicar la morte del suo generale Oloferne e la » sconfitta del suo esercito. Si può adunque supporlo » morto nel 4054 ». Il presidente Bouhier suppone adunque che l'anno 4052 del periodo Giuliano fosse il 17.° di Nabuchodonosor, il quale sconfisse Arphaxad, e l'ultimo di Fraorte, che egli riconosce essere lo stesso che Arphaxad. Nè si avvede che egli stesso pone nel medesimo anno 4052 il principio del regno di Fraorte. V'ha luogo a credere che ciò che ha indotto in errore il presidente Bouhier si è che a prima giunta avrà seguito la opinione di coloro i quali credono che Arphaxad sia Deioce; il che gli avrà dato luogo di porre la sconfitta di Arphaxad nell'anno 4052, che è, secondo la sua cronologia, l'ultimo del regno di Deioce; poscia egli avrà riconosciuto che Arphaxad è piuttosto Fraorte, e non avrà posto mente a ciò che ponendo Fraorte invece di Deioce, le date che aveva a prima giunta stabilite più non convengono. Checchè ne sia, l'abbaglio è certo; ed è evidente sia dalla parte del presidente Bouhier, sia da quella di Rollin; eppure nè l'uno nè l'altro lo riconobbero.

Sistema del p. Calmet per conciliare la cronologia dei re medi con quella dei re assirii.

Non addiviene lo stesso del p. Calmet, il quale od abbia riconosciuto la contraddizione in cui è caduto, o senza riconoscerla abbia soltanto voluto evitarla, pose in fronte alla sua storia dell'Antico e del Nuovo Testamento una tavola cronologica dei re medi, in cui ha tentato di conciliare il sistema del p. di Montfaucon colla cronologia dell'Usserio. Supponendo coll'Usserio che il 12.° anno di Saosduchin cada nell'anno 657 prima dell'era volgare, ne segue che

(1) *Dissertazione sopra Erodoto*, cap. II, *Sulla cronologia dei re d'Assiria*, p. 26.

secondo il sistema del p. di Montfancon la morte di Fraorte dee cadere in questo stesso anno; invece che, secondo l' Usserio, essa non cade che nell' anno 635. La differenza è di tutta la durata del regno di Fraorte, cioè di 22 anni; e si trova che nel caso in cui non si contino coll' Usserio che 75 anni dopo la morte di Fraorte fino a quella di Astiage, il sistema del p. di Montfancon lascia un vuoto di 23 anni tra la morte di Astiage ed il principio di Ciro. In fatto dopo la morte di Fraorte, posta nel 657, i 40 anni di Ciassare ed i 35 di Astiage non conducono che fino all' anno 582; e da qui fino al principio di Ciro nell' anno 559 vi sono 23 anni. Il p. Calmet, per riempiere questo vuoto, anticipa di 22 anni il regno di un secondo Ciassare di cui parla Senofonte, e che sembra essere figliuolo di Astiage. L' Usserio pretende che questo secondo Ciassare succedesse ad Astiage suo padre nell' anno 560, e regnasse con Ciro fino al 536. Il p. Calmet suppone che questo principe succedesse a suo padre fin dall' anno 582, cioè 23 anni prima di Ciro. Ecco la successione dei re medi secondo l' Usserio, e secondo il p. Calmet:

Av. l'era crist. volg.	*Secondo l' Usserio.*	Av. l'era crist. volg.	*Secondo il p. Calmet.*
710	Deioce, 53 anni.	732	Deioce, 53 anni.
657	Fraorte, 22 anni.	679	Fraorte, 22 anni.
635	Ciassare I, 40 anni.	657	Ciassare I, 40 anni.
595	Astiage, 35 anni.	617	Astiage, 35 anni.
560	Ciassare II, alcuni mesi prima di Ciro.	582	Ciassare II, 23 anni prima di Ciro.
559	Principio di Ciro in Persia.	559	Principio di Ciro in Persia.

Ma 1.°, se si vuol conciliare Erodoto con Senofonte, bisogna dire coll' Usserio che Ciassare II non dee cominciare a regnare che nel 560, cioè quasi nello stesso tempo di Ciro; posciachè secondo Erodoto la fine di Astiage va a congiungersi col principio di Ciro. 2.° Se si mette la fine di Ciassare I nel 617, ove si porranno i sei anni della guerra di Ciassare contro Aliatte re di Lidia, il quale non dovette salire sul trono che nel 619, e che fu occupato nell' assedio di Mileto fino al 614 o 613? E dove si porrà il famoso eclisse del sole che terminò questa guerra, e che non dovette accadere al più presto che nel 607?

Il p. Tournemine, che doveva nel suo sistema riempiere un intervallo di 34 anni, ha immaginato un altro mezzo; egli aggiunge ai 40 anni di Ciassare I i 28 anni del dominio degli Sciti, e 6 anni di interregno dalla sconfitta di Fraorte fino all' irruzione degli Sciti.

Sistema del p. Tournemine e di Plumyoen.

Plumyoen, il quale doveva riempiere un intervallo di 51 anni, ha immaginato le due ipotesi del p. Tournemine e del p. Calmet; egli ammette i 23 anni che il p. Calmet dà a Ciassare II, e colloca nel mezzo dei 40 anni di Ciassare I i 28 anni del dominio degli Sciti. Ecco la successione dei re medi secondo il p. Tournemine e secondo Plumyoen:

Av. l'era crist. volg.	*Secondo il p. Tournemine.*	Av. l'era crist. volg.	*Secondo Plumyoen.*
744	Deioce, 53 anni.	761	Deioce, 53 anni.
691	Fraorte, 22 anni.	708	Fraorte, 22 anni.
669	Interregno, 6 anni.	686	Ciassare I, 21 anni av. il dominio degli Sciti.
663	Dominio degli Sciti, 28 anni.	665	Dominio degli Sciti, 28 anni.
635	Ciassare I, 40 anni.	637	Ciassare I, 19 anni dopo il dominio degli Sciti.
595	Astiage, 35 anni prima di Ciro.	618	Astiage, 35 anni.
		583	Ciassare II, 23 anni av. Ciro.
560	Principio di Ciro in Persia.	560	Principio di Ciro in Persia.

V' ha in fatto occasione di credere che i 28 anni del dominio degli Sciti debbano essere contati nel numero degli anni coi quali Erodoto esprime la durata del dominio dei Medi; giacchè Erodoto fa bastantemente intendere che egli non conta questa durata dal principio della monarchia, ma solamente dopo che i Medi ebbero esteso il loro impero su tutta l'Asia superiore posta al disopra del fiume Halys. *In tal guisa*, dice egli, *i Medi soccombettero sotto i Persiani dopo aver dominato* 128 *anni su tutta l' Asia che sta al disopra del fiume Halys, eccettuato il tempo del dominio degli Sciti* (1). Secondo questo testo i Medi dominarono adunque per 128 anni su tutta l'Asia superiore, eccettuati i 28 anni del dominio degli Sciti; ma tale eccezione non suppone già che faccia d'uopo aggiungere a questi 128 anni del dominio dei

Determinazione della cronologia dei re medi. Epoca della vittoria di Giuditta.

(1) *Herodot. l.* 1, c. 130.

Medi i 28 del dominio degli Sciti; ma suppone al contrario che bisogna togliere dai 128 anni del dominio dei Medi i 28 del dominio degli Sciti; e tuttavia questa eccezione non impedirebbe che non fosse vera la affermazione, che alla fine del regno di Astiage erano 128 anni che i Medi dominavano su tutta l' Asia superiore; perchè i 28 anni del dominio degli Sciti non si trovavano che sotto il regno di Ciassare, invece che il dominio dei Medi sull' Asia superiore aveva cominciato fin dal regno di Fraorte; giacchè fu questo principe che estese sull'Asia superiore il dominio dei Medi; in guisa che la durata di questo dominio non solo risale infino a lui, ma non può risalire che infino ad esso lui, come lo osserva assai bene Plumyoen (1); ed il p. di Montfaucon istesso osserva due volte (2), che Deioce contento del regno dei Medi non imprese mai nulla contro i suoi vicini, in guisa che le vittorie attribuite da Freret a Deioce debbonsi attribuire a Fraorte. Ed in questa ipotesi ecco in qual modo Plumyoen forma il suo calcolo:

Secondo la testimonianza di Erodoto..	Fraorte regnò.	22 anni
	Ciassare.	40
Al che bisogna aggiugnere pel.	Dominio degli Sciti .	28
Secondo la testimonianza di Eusebio . .	Astiage regnò	38
Questo forma precisamente il numero di		128 anni

dal principio di Fraorte fino alla fine di Astiage (3).

Ma questo calcolo va ancor soggetto ad alcune difficoltà. La fine di Astiage dee cadere al più tardi nell' anno 559 prima dell' era volgare; se si suppone che vi sieno 128 anni dopo il principio di Fraorte sino alla fine di Astiage, ne conseguirà che il principio di Fraorte cadrà nel 687; e bisognerà che il ventesimosecondo ed ultimo anno del suo regno cada nell' anno 665. Ma pare che Fraorte debba essere stato sconfitto da Saosduchin, e che il duodecimo anno di Saosduchin non cada, secondo l' Usserio, che nell' anno 657; o piuttosto, secondo il canone di Tolomeo, esso non comincia che nel 656; giacchè, secondo il canone di Tolomeo, il regno di Saosduchin comincia

(1) Pag. 51 e seg. — (2) Pag. 12 e 210. — (3) Plumyoen abbandona dappoi questo primo calcolo per formarne un secondo in cui fa entrare i 23 anni che egli dà a Ciassare II. Ma noi abbiamo mostrato che questi 23 anni non possono essere ammessi.



ANNI AVANTI L' ERA VOLGARE	ANNI DI GIUDITTA	ANNI DEI RE DI GIUDA	ANNI DE[I …] DI NINI[…]	
900		14 di Josaphat.	Sa-	
771		39 d' Ozia.	Phul e.	
760		50	Sardanapa di	
753		5 di Joathan.	Theglath-lasar	
748		10	in	
747		11	re	
600		10 7	5 di N	
599		11 8	6	ni.
595		4 di Sedecia 12	10	
588		11 19	17	
562		45	43	
560		47	2	ni.
559		48	2	cia
556		51	4	si.
555		52	1	na
548		59	7	ia.
538		69	17	il
536		Fine della cattività.	2	m- lci

nell'anno 80.° dell'era di Nabonassar, cioè 667 anni prima dell'era volgare; donde conseguc che il suo anno duodecimo non dee essersi scontrato che coll'anno 655, e che in tal guisa esso non comincia che nell'anno 656. I 22 anni di Fraorte non debbono dunque cominciare che nel 678, e da quest'epoca sino alla fine di Astiage nel 560 non vi sono che 118 anni.

Sospetteremmo adunque che in Erodoto invece di 128 (ρκη'), si sarebbe letto originariamente 118 (ριη'); e questa conghiettura sembra giustificata dalla testimonianza di Eusebio; giacchè ecco in qual maniera si potrebbe formare il calcolo:

Secondo la testimonianza di Erodoto,	Fraorte regnò	22 anni.
Secondo la testimonianza di Eusebio,	Ciassare non regnò che .	32
Al che bisogna aggiungere pel. . . .	Dominio degli Sciti . . .	28
Secondo la testimonianza di Erodoto,	Astiage non regnò che. .	35
	Ciò dà	117 anni.

Forse invece di 32 (λϐ'), bisognerebbe leggere 33 (λγ'). È facilissimo che questo numero 33 espresso in greco λγ' (o ΛΓ') sia divenuto per abbaglio del copista λϐ' (o ΛΒ'), cioè 32. Così Ciassare avrà regnato 33 anni senza comprendervi i 28 anni del dominio degli Sciti, e 61 anni se vi si comprendono. Allora avremo questo calcolo:

Fraorte	22 anni
Ciassare	33
Dominio degli Sciti	28
Astiage	35
Totale.	118 anni.

Allora la cronologia dei re medi si accorderà con quella dei re assirii; Fraorte sarà stato vinto e disfatto da Saosduchin nell'anno 656 prima dell'era volgare, 12.° del regno di Saosduchin, e 22.° del regno di Fraorte; e la vittoria di Giuditta sopra Oloferne si troverà posta nell'anno 655 prima dell'era volgare, 13.° del regno di Saosduchin; il che si può vedere nella tavola qui annessa che sarà spiegata e giustificata nella seconda parte di questa dissertazione.

SECONDA PARTE

In cui il sistema stabilito viene confermato e giustificato da alcune osservazioni sui principali avvenimenti relativi alla storia di Giuditta, e compresi in questa medesima storia.

Taluno potrebbe essere sorpreso perchè abbiamo rinchiusi tanti avvenimenti in una tavola la quale non è destinata che a fissare la cronologia della storia di Giuditta; ma lo stretto legame di tutti questi avvenimenti non permette ci fissar l'epoca di un solo fatto trascurando quella di tutti gli altri. Se il sistema del p. di Montfaucon va soggetto ad alcune difficoltà, ciò addiviene soltanto perchè egli non pose mente a questa catena di vicende, tenendo dietro alla quale solo si può pervenire a togliere le difficoltà che si attraversano nel sistema di questo dotto Benedettino. Bisogna dunque giustificar qui le epoche dei principali avvenimenti compresi in questa tavola; e ciò faremo colle seguenti osservazioni, cui non daremo altro ordine diverso da quello degli stessi avvenimenti.

Articolo i. Liberazione dei Medi per mezzo di Arbace. Regni di Phul e di Theglath-Phalasar re di Ninive. Principio del regno di Deioce re dei Medi. Nascita di Giuditta. Principio e durata del dominio dei Medi sull' Asia superiore.

Liberazione dei Medi per mezzo di Arbace.

Il p. di Montfaucon, attaccato unicamente alla testimonianza di Erodoto, il quale non nota nè l'epoca nè l'autore della liberazione dei Medi, riguarda come sospetto tutto ciò che ci vien narrato dagli altri scrittori. Ma il Freret, sulla testimonianza di Ctesia, di Diodoro, di Giustino, di Velleio Patercolo, pretende che l'autore della liberazione dei Medi sia *Arbace*, nominato *Pharnace* in Velleio Patercolo. Arbace governatore de' Medi, e Belesi governator di Babilonia si sollevarono contro Sardanapalo re di Ninive; assediarono e presero questa città; onde Sardanapalo si abbruciò nel suo palazzo. L' Usserio, credendo che Belesi sia Nabonassar, primo re dei Babilonesi, mette quest' avvenimento nell' anno 747 avanti l' era volgare, e primo dell' era di Nabonassar. La testimonianza di Ctesia viene dal Freret paragonata con quella di Erodoto; dal che conchiude, che nella storia dei Medi si debbono trovare 357 anni dopo la ribellione di Arbace fino al prin-

cipio dei trent' anni del regno di Ciro; onde ne deriva la conseguenza che la rivolta di Arbace dovrebbe cadere verso l' anno 917. Distingue egli la ribellione di Arbace dalla fine di Sardanapalo; e sulla testimonianza di Velleio Patercolo conta 1070 anni dal principio dell' impero dell' Assiria fino al terminar di quello di Sardanapalo, contro il quale Arbace si sollevò; fissa il principio dell' impero d' Assiria nel 1968; e ne conchiude che la fine di Sardanapalo dee cadere nell' 898. Ma Giustino non numera che 350 anni da Arbace fino a Ciro; donde conseguiterebbe che il principio di Arbace dovrebbe esser posto verso il 910. Esamineremo tutte queste epoche parlando della durata dell' impero di Ninive, allorquando determineremo l' epoca della rovina di questa città, e mostreremo che paragonando le testimonianze di Ctesia, di Velleio e di Giustino, ne risulta che la fine di Sardanapalo ed il principio di Arbace sono due avvenimenti che debbon esser posti verso l' anno 900 dell' era volgare, 340 prima di Ciro, 1073 dopo Nino. Del resto per conciliare, in quanto si può, Ctesia con Erodoto, con Tolomeo e colla Scrittura medesima, bisogna riconoscere che nè Arbace nè Belesi non ebbero il titolo di re; bisogna riconoscere che il primo re di Babilonia fu Nabonassar, il quale non cominciò a regnare che nell' anno 747; e che il primo re dei Medi fu Deioce, il quale non cominciò a regnare che verso l' anno 718, od al più presto nel 731; bisogna riconoscere che dopo la presa stessa di Ninive, condotta a termine da Arbace e da Belesi, quest' impero rialzossi, ed ebbe ancora re potentissimi, quegli stessi di cui si parla nelle sacre scritture, e che si succedettero fino alla rovina totale di Ninive verso il 613. Ma se si vuole col p. di Montfaucon abbandonare come favoloso tutto ciò che gli antichi hanno detto di questa presa di Ninive per mezzo di Arbace e di Belesi, non ci opporremo; che se al contrario si pretende col Freret che questo fatto sia vero, ci sembra che debba essere fissato verso l' anno 900, secondo ciò che abbiamo già detto e che in appresso diremo.

Regno di Phul e di Theglath-Phala-

Uno di questi re di Ninive posteriori alla ribellione di Arbace è quello che la Scrittura nomina *Phul*(1), e che

(1) 4 *Reg.* XV. 19.

sar re di Ninive. venne in soccorso di Manahem nel 771. Crediamo coll' Usserio che questo Phul o Pul, sia il padre di un Sardanapalo, ovvero Sardan-Pul, di cui Castore fa menzione; e siam d' avviso col Freret che questo Sardanapalo notato da Castore potrebbe esser diverso da quello contro cui Arbace si sollevò. Il primo avrà vissuto al tempo di Giosaphat re di Giuda verso l' anno 900; ed il secondo avrà vissuto al tempo di Joathan verso l' anno 747, che è l' epoca del regno di Nabonassar re di Babilonia.

Questo secondo Sardanapalo ebbe per successore, secondo Castore, un Nino, che l' Usserio crede essere lo stesso che Theglath-Phalasar(1). Questo Nino regnò 19 anni secondo Eusebio; e noi mostreremo, parlando della rovina di Ninive, che dopo il principio di Nino figliuolo di Belo sino alla fine di questo Nino successore di Sardanapalo vi posson essere 1250 anni; in guisa che l' ultimo anno di questo Nino può cadere verso il 724, donde segue che i diciannove anni del suo regno cominceranno verso il 743.

Ragionando sulla quarta età del mondo, cioè sugli anni dei re d' Israele e di Giuda che riempiono quest' età, abbiamo fatto osservare esservi una grande verisimiglianza che l' invasione di Theglath-Phalasar nelle terre d' Israele sotto il regno di Phacee accadde non già ai tempi di Achaz, ma del suo antecessore Joatham, e verso il decimo anno del regno di questo principe, cioè verso l' anno 748 prima dell' era volgare; il che supporrebbe che il suo regno fosse durato più di diciannove anni, fors' anche ventinove, o sarebbe finito dieci anni più presto; ed allora non vi sarebbero che 1240 anni dal principio del primo Nino sino alla fine del secondo; in guisa che questo secondo Nino, o Theglath-Phalasar, avrebbe cominciato a regnare verso il 753, ed avrebbe finito verso il 734 se non ha regnato che diciannove anni, o verso il 724 supponendo che egli abbia regnato ventinove anni, ma sempre prima di Salmanasar suo successore, il quale venne ad assediar Samaria verso il 724. Si può osservar qui come essendo molto verisimile che Salmanasar non tentasse quest' impresa fin dal primo anno del suo regno, è altresì credibile che egli sia succeduto

(1) 4 *Reg.* xv. 29.

a Theglath-Phalasar dieci anni prima, verso il 734, in guisa che i diciannove anni di Theglath-Phalasar cominceranno verso il 753.

Principio del regno di Deioce re dei Medi.

Il p. di Montfaucon, per conciliar l'epoca della sconfitta di Fraorte con quella della rovina di Ninive operata da Ciassare, suppone che il 22.° anno di Fraorte cada nel 38.° di Manasse, cioè nel 660; e ne conchiude che la fine del regno di Deioce cade nel 16.° di Manasse, cioè nel 682. Ora Erodoto dà a Deioce 53 anni di regno, donde consegue che il principio del regno di Deioce dovrebbe esser posto nel 735. Noi al contrario sosteniamo coll'Usserio che il Nabuchodonosor da cui Fraorte fu sconfitto non è altri che Saosduchin. Ora Nabuchodonosor sconfisse Fraorte nel 12.° anno del suo regno, ed il 12.° anno di Saosduchin cade nell'anno 91.° dell'era di Nabonassar, 656 prima dell'era volgare. Dunque i 22 anni di Fraorte non debbono cominciare che nel 678; e se Deioce ebbe 53 anni di regno, il suo regno non dee aver principio che nel 731. Ma noi mostreremo che paragonando le testimonianze di Ctesia e di Erodoto ne risulta che Deioce non ha dovuto regnare che quarant'anni; allora il suo regno non dee cominciare che nel 718; il che sembra anche concordar meglio colla testimonianza della sacra Scrittura, la quale ci insegna (1) che Salmanasar trasportò in alcune città dei Medi gli Israeliti che seco condusse dopo la presa di Samaria; donde segue che al tempo della presa di Samaria il re dell'Assiria aveva ancor qualche diritto su qualche parte almeno della Media; dal che si può conchiudere che gli Assirii erano rientrati in possesso di qualche parte della Media dopo la liberazione dei Medi per mezzo di Arbace, e prima che Deioce fosse eletto re col consenso di tutta la nazione. Ora la presa di Samaria appartiene all'anno 721 prima dell'era volgare; onde sembra che il principio del regno di Deioce non possa essere ritirato fino all'anno 731, decimo avanti la presa di Samaria; ma si può collocarlo nell'anno 718, che è il terzo dopo la presa di Samaria.

Ciò non impedirebbe che Deioce non avesse potuto cominciare ad aver qualche autorità nella sua nazione fin

(1) 4 *Reg.* XVIII. 11.

dall' anno 731, che ci approssima di molto all' anno 734 di cui or ora parlavamo. Avremmo per risultamento che si sarebbe veduto successivamente ed in poca distanza formarsi la decadenza dell' impero degli Assirii e la liberazione dei Babilonesi e dei Medi. Phul re degli Assirii, essendo venuto sulle terre d' Israele verso l' anno 771, Sardanapalo gli sarebbe succeduto verso l' anno 760. Theglath-Phalasar sarebbe succeduto a costui, od almeno sarebbe stato associato al trono verso l' anno 753. Allora avrebbe cominciato a comparire fra i Babilonesi quel Nabonassar, che vi fu riconosciuto re nel 747. Il regno di Theglath-Phalasar sarebbe finito verso il 734, e gli sarebbe succeduto Salmanasar. Si sarebbe dappoi veduto Deioce cominciare ad esercitar qualche autorità in mezzo alla sua nazione verso il 731, e finalmente sarebbe stato proclamato re verso il 718, tre anni dopo la presa di Samaria.

A questo proposito potremo qui trar vantaggio da una osservazione del presidente Bouhier, osservazione che torna a noi favorevole del pari che ad esso lui. « Una cosa singolare, che non debbo passar sotto silenzio, intorno a Deioce (dice quel dotto critico (1)) si » è che Diodoro di Sicilia, parlando dell' origine dell' impero dei Medi secondo Erodoto, attribuisce a Ciassare ciò che Erodoto attribuisce a Deioce; ed afferma » che giusta questo storico, quel primo re giunse al trono » nel secondo anno della XVII.ª olimpiade (2). Nel che » sembra che Diodoro abbia citato Erodoto a memoria; » giacchè quest' ultimo scrittore non parla nè di questa » olimpiade nè di questo preteso (primo) re Ciassare. » È però vero che l' anno 3999 (del periodo Giuliano, » 715 prima dell' era volgare), in cui Deioce cominciò » a regnare, è propriamente il secondo, non già dell' olimpiade XVII.ª ma della precedente, in guisa che » il numero di XVII per XVI è forse una menda del » copista in Diodoro ». Il presidente Bouhier suppone adunque che Deioce cominciasse a regnare nell' anno 715, gli ultimi sei mesi del quale appartengono al secondo anno della XVI.ª olimpiade. Ma noi pretendiamo

(1) *Dissertazione sopra Erodoto*, cap. IV, *Sulla cronologia dei re medi*, p. 58. — (2) *Diod. Sic. lib.* II, *p.* 118, *edit.* 1604.

che Deioce cominciasse a regnare fin dall' anno 718, i cui sei primi mesi appartengono al secondo anno della XV.ª olimpiade. Possiamo adunque supporre col presidente Bouhier, che vi sia error di amanuense in Diodoro, e che in vece della XVII.ª olimpiade bisogna leggere, non già la XVI.ª, come crede il presidente, ma la XV.ª

Nascita di Giuditta.

Il p. di Montfaucon mette la nascita di Giuditta nel decimonono anno del regno di Ezechia, perchè suppone che questa santa donna, cui il testo sacro dà 105 anni di vita (1), possa aver vissuto fino al sesto di Joachim. Ma il sacro testo dice espressamente che dopo la vittoria da essa riportata sopra Oloferne, *non v' ebbe chi turbasse Israele in tutto il tempo che ella visse e molti anni dopo la sua morte*. Il p. di Montfaucon non vede in queste espressioni che un tempo di pace, la cui durata crede che possa estendersi sino alla fine del regno di Joachim. « Imperocchè (dice egli (2)) quantunque si » dica nella Scrittura che dopo la battaglia di Mageddo, » in cui Josia fu ucciso, i Giudei fossero sempre tri» butarii o degli Egizii o dei Babilonesi fino alla trasmi» grazione di Joachim (3), il tributo però che i Giudei » pagarono durante il regno di questo principe non im» pedì che tutto quel tempo non fosse ritenuto un tempo » di pace e di riposo presso un popolo così avvezzo al » servaggio come era quello de' Giudei. In tal guisa parve » che gli undici anni di Joachim sieno nel numero di » quelli in cui Israele non fu turbato dalle guerre, come » si esprime la Scrittura ». In fatto, se non si trattava che del tributo pagato dai Giudei sotto il regno di Joachim, si potrebbe comprendere l' intero regno di questo monarca negli anni di pace di cui parla la Scrittura. Ma sembra che difficilmente si possa comprendere in questi anni pacifici l' invasione di Nabuchodonosor nel 3.° o nel 4.° anno di Joachim. Fino a questo punto si poteva

(1) *Judith* XVI. 30. — (2) Part. II, cap. IX, pag. 232. — (3) Sembra che il p. di Montfaucon abbia confuso Joachim con Joachin suo figliuolo; giacchè la serie delle cose prova ch' egli pone questa trasmigrazione alla fine degli undici anni del regno di Joachim; e ciò si vede anche nella sua tavola. Ora è verissimo che Joachim fu incatenato per esser condotto a Babilonia; ma fu nel quarto anno del suo regno, ed allora egli fu liberato e spedito in Giudea, ove morì dopo undici anni di regno. Fu Joachin che venne condotto in Babilonia con una parte del popolo dopo aver regnato tre mesi dalla morte del suo padre Joachim.

pure affermare che nessuno turbava Israele; giacchè Nechao istesso non aveva avuto il divisamento di turbarlo, e lo dice espressamente a Josia: *Io non porto adesso guerra a te* (1). Se recò qualche male ai Giudei, nol fece che per essere stato assalito da Josia. Egli venne a Gerusalemme; ma gliene furono aperte le porte; impose un tributo, ma non diede il sacco; depose Joachaz e lo condusse via prigioniero, ma non si dice che abbia tratte altre persone in cattività. Al contrario Nabuchodonosor, suscitato da Dio per esercitare le sue vendette sulla casa di Giuda, viene a piombar da nemico nella Giudea; assedia Gerusalemme; rapisce una parte dei vasi stessi del tempio, e conduce in ischiavitù una parte de' Giudei: e dopo tutto ciò si poteva forse dire ancora che nessuno turbava Israele? Bisogna dunque confessare che gli anni di pace de' quali si tratta qui, non si possono estendere che fino all' invasione di Nabuchodonosor nel 3.° o 4.° anno di Joachim; e siccome dee esservi ancora un intervallo tra la morte di Giuditta e questo tumulto sparso in Israele da Nabuchodonosor, bisogna conchiuderne col p. Calmet che la morte di Giuditta non può essere differita al di là del regno di Josia, in maniera che la morte di questa santa vedova non può esser posta gran fatto più tardi dell' anno stesso in cui morì Josia: e siccome si dice che ella avesse allora 105 anni, ne segue che doveva esser nata verso il tredicesimo di Ezechia.

Il p. Houbigant contraddice qui al par di noi all' opinione del p. di Montfaucon sull' anno della morte di Giuditta, e per conseguenza anche sull' anno della sua nascita. Ma si innoltra ancor più, e pretende che la pace cominciò ad essere turbata dall' impresa di Nechao dopo la morte di Josia; e per conseguenza vuole che la morte di Giuditta abbia preceduto di molti anni quella di Josia; anzi suppone che la precedesse di ben otto anni. Vi consentiremmo ben di buon grado se il p. Houbigant volesse accordarci che Giuditta avesse già più di sessant' anni quando apparve innanzi ad Oloferne. Ma egli è ben lontano dall' essere in ciò con noi concorde, posciachè non vuol nemmeno accordare al p. di Montfaucon che avesse cinquant' anni: è persuaso che Giu-

(1) 2 *Par.* xxxv. 21.

ditta dovesse allora essere di un'età capace a concepire ed a partorire; mentre noi abbiam dimostrato che il testo sul quale egli appoggia questa pretensione non rinchiude nè punto nè poco ciò che egli crede di trovarvi. Basta che Giuditta fosse ancor fornita di bastante bellezza per piacere ad Oloferne. Una donna la quale visse fino all' età di centocinque anni poteva ancora essere assai bella a cinquanta ed anche a sessant' anni; e d'altronde allorquando questa bellezza avesse cominciato ad appassirsi, il sacro testo dice espressamente che Dio le diede risalto e la accrebbe in guisa che niente ci impedisce di dare a Giuditta, quando apparve innanzi ad Oloferne cinquanta od anche sessant' anni; giacchè pare che allora dovesse avere quest' età. Ma per nulla aggiungervi di più, crediamo di non dover porre la sua morte prima di quella di Josia, e per conseguenza lasciamo la sua nascita verso il tredicesimo anno di Ezechia. La pace non fu punto turbata da Nechao come lo fu da Nabuchodonosor. Lo scoppio delle vendette del Signore sopra Giuda e sopra Gerusalemme tante volte annunciato dai profeti non doveva cominciare che nel quarto anno di Joachim, quando Nabuchodonosor piombò sulla Giudea. Sembra adunque che i tre primi anni di Joachim possano essere tenuti come anni di pace. In tal guisa i centocinque anni di Giuditta terminando verso l'ultimo anno del regno di Josia cominceranno verso il tredicesimo di Ezechia.

Principio e durata del dominio dei Medi sull' Asia superiore.

Il padre di Montfaucon ed il presidente Bouhier suppongono che Erodoto conti per l'intera durata dell' impero dei Medi, dal principio di Deioce fino a quello di Astiage, 128 anni senza comprendervi i 28 anni del dominio degli Sciti, e 156 se vi si comprendono. Ma Erodoto non parla nè punto nè poco di questi 156 anni; e noi sosteniamo col Freret che i 128 anni notati in Erodoto non debbono intendersi che del dominio dei Medi sull'Asia superiore, e che bisogna comprendervi i 28 anni del dominio degli Sciti. Il Freret supponendo che dopo la morte di Fraorte fino al principio di Astiage l' intervallo non sia che di 40 anni, e che ciò nullameno il dominio dei Medi sull'Asia superiore abbia durato 128 anni, è costretto a conchiuderne che questi 128 anni cominciano dal 22.° di Deioce, 688 avanti l' era vol-

gare; e che da quest' epoca in poi quel principe imprese ad estendere il suo dominio colla conquista di una parte dell'Asia. A ciò opponiamo col p. di Montfaucon, che Deioce, contento di mantenere il suo dominio sui Medi, non tentò mai nulla contro i suoi vicini; che egli visse e morì in pace, e senza aver fatto alcuna conquista; dal che conchiudiamo col Plumyoen, che il dominio dei Medi sull'Asia superiore non comincia che sotto il regno di Fraorte; ma siccome il regno di Fraorte non dee cominciare che nel 678, noi ne conchiudiamo che il dominio dei Medi sull'Asia superiore non ha potuto cominciare che nel 678, e che terminandolo alla fine del regno di Astiage, non può aver durato che 118 anni.

Articolo II. Principio e durata del regno di Fraorte. Cattività e ritorno di Manasse. Sconfitta di Fraorte. Vittoria di Giuditta su Oloferne. Età di Giuditta quando apparve innanzi ad Oloferne.

Principio e durata del regno di Fraorte.

Supponendo il p. di Montfaucon che gli anni di Fraorte possano finire col trentesimo ottavo di Manasse, che cade nel 660, ne conchiude che debbono cominciare nel sedicesimo di Manasse, che cade nel 682. Abbiamo fatto osservare che essi non debbono finire che nel 656; e ne conchiudiamo che non debbono aver principio che nel 678.

Il presidente Bouhier, supponendo che Erodoto conti 156 anni dal principio di Deioce sino alla fine di Astiage, e non trovando che 150 anni secondo il calcolo di Erodoto, ne conchiude esservi qualche errore nei numeri, e pretende doversi dare a Fraorte 28 anni di regno in vece di 22. Siamo concordi col presidente sull' ammettere qualche errore nei numeri che formano il calcolo della cronologia della storia dei Medi, ma non crediamo nè punto nè poco che esso stia nel numero degli anni del regno di Fraorte. Nulla ci obbliga ad ammettere questa supposizione, da cui potremmo cavare qualche vantaggio.

Cattività e ritorno di Manasse.

Al principio del regno di Achaz il Signore aveva pronunciato per bocca di Isaia quel decreto contro il regno delle dieci tribù, tra le quali quella d'Ephraim occupava il primo grado: *Ancora sessantacinque anni, ed Ephraim cesserà d'essere un popolo* (1). Gli interpreti sono divisi sul-

(1) *Isai.* VII. 8.

l'epoca di questi 65 anni: il senso più naturale ci induce certamente a noverarli dal giorno in cui il decreto fu pronunciato, ed in questo modo li conta l' Usserio. Vero è che prima dello spirar di questi 65 anni una parte delle dieci tribù fu a prima giunta ridotta in cattività da Theglath-Phalasar: e la maggior parte del popolo che formava questo regno andò soggetta alla stessa sorte sotto Salmanasar; ma la Scrittura stessa[1] ci lascia luogo a comprendere, che l' ultimo colpo non fu dato che da Asarhaddon, quando questo principe terminò di spegnere gli ultimi avanzi di questo regno, trasportando in questo paese popoli stranieri per abitarlo; ed è a quest' ultima rivoluzione che l' Usserio fissa il termine dei 65 anni notati in Isaia. Avendo questi 65 anni cominciato verso i principii del regno di Achaz, cioè verso l' anno 742 avanti l' era volgare, dovettero finire verso il 677, che era il ventesimoprimo del regno di Manasse, trentesimoterzo del dominio di Asarhaddon su Ninive, e terzo del suo regno su Babilonia. È assai verisimile che in occasione di questo politico rivolgimento i generali di questo re dell' Assiria trasportatisi infino a Gerusalemme vi pigliassero Manasse e lo conducessero a Babilonia; di questo avviso è pure l' Usserio; e ciò si trova concorde colla opinione dei dottori giudei, i quali pretendono che Manasse fosse condotto via nel ventesimosecondo anno del suo regno; e questo ventesimosecondo anno cominciava nello stesso anno 677 prima dell' era volgare. Verso questo tempo adunque fissiamo l' epoca della cattività di Manasse; ed osserveremo anche coll' Usserio, che sembra non essere stata lunga la cattività di questo principe, la quale non durò forse nemmeno un anno, posciachè la Scrittura nota semplicemente che egli regnò cinquantacinque anni in Gerusalemme[2]; che se la sua cattività fosse durata per molti anni, sembra che la Scrittura, riferendo gli anni del suo regno a Gerusalemme, ne avrebbe eccettuati quelli della sua cattività. Si può dunque porre e la sua cattività ed il suo ritorno ad un dipresso verso l' anno 677 prima dell' era volgare.

Fraorte era allora assiso sul trono della Media; e noi sosteniamo col p. di Montfaucon che questo Fraorte Sconfitta di Fraorte.

(1) *Esdr.* IV. 2. 10. — (2) 4 *Reg.* XXI. 1; *Paral.* XXXIII. 1.

è l'Arphaxad del libro di Giuditta. Ora, secondo la versione greca del libro di Giuditta, il Nabuchodonosor di cui si parla in questo libro era nel diciassettesimo anno del suo regno allorchè sconfisse Arphaxad; mentre secondo la versione latina non era che nell' anno dodicesimo. Il p. di Montfaucon non determina punto se questo Nabuchodonosor debba essere lo stesso che Saosduchin, o diverso; non determina punto se la disfatta di Fraorte debba cadere nel duodecimo o nel diciassettesimo anno di quel Nabuchodonosor; suppone che la sconfitta di Fraorte cada nel trentesimo ottavo anno di Manasse, cioè 660 anni prima dell' era volgare; e lascia a noi conchiudere che questo era nello stesso tempo e l' anno ventesimosecondo di Fraorte, ed il duodecimo o decimosettimo di quel Nabuchodonosor, chiunque egli sia; solo ci fa bastantemente capire che egli lo riguarda come un successore di Asarhaddon, sia egli Saosduchin, sia un altro, che avrebbe regnato contemporaneamente a Saosduchin. Sosteniamo coll' Usserio che quel Nabuchodonosor sembra essere assolutamente Saosduchin. Ora il duodecimo anno di Saosduchin cade nell' anno 656; e preferendo la lezione del volgarizzamento latino noi mettiamo in quest' anno la sconfitta di Fraorte. Se si volesse seguire la lezione della versione greca bisognerebbe porre la sconfitta di Fraorte nell' anno 651, che è il diciassettesimo di Saosduchin. Ma allora i 22 anni di Fraorte non potrebbero aver principio che nel 673; e da questo punto insino alla fine di Astiage non vi sarebbero più che 113 anni; in guisa che bisognerebbe dire che il dominio dei Medi sull'Asia superiore non avrebbe durato che 113 anni. D' altronde non resterebbero più che 56 anni pel regno di Ciassare, comprendendovi i 28 anni del dominio degli Sciti, o se questi non vi si comprendono, ne rimarrebbero soli 28. Ora i 128 (ρκη') anni che troviamo in Erodoto somigliano meno a 113 (ριγ') che a 118 (ριη'); e nello stesso modo i 32 (λβ') anni che Eusebio dà a Ciassare, ed i 40 (μ) che troviamo in Erodoto, somigliano meno a 28 (κη') che a 33 (λγ'). Preferiamo adunque la lezione della versione latina che vi lascia 118 anni pel dominio

dei Medi sull'Asia superiore, e 33 anni pel regno di Ciassare senza comprendervi i 28 del dominio degli Sciti.

Vittoria di Giuditta.

Secondo le versioni greca e latina del libro di Giuditta, la vittoria che questa santa vedova riportò sopra Oloferne appartiene all'anno che consegnitò la sconfitta di Arphaxad, cioè al 18.° anno di Nabuchodonosor secondo la greca versione, od al tredicesimo secondo la latina. Siccome noi preferiamo la versione latina per l'epoca della sconfitta di Fraorte, consegue anche da ciò che dobbiamo preferirla per l'epoca della vittoria di Giuditta. Avendo il p. di Montfaucon posto la sconfitta di Fraorte nel trentesim' ottavo anno di Manasse, colloca la vittoria di Giuditta nel trentesimonono anno di questo principe, cioè nell' anno 659 avanti l' era volgare. Ma siccome la sconfitta di Fraorte non dee essere che dell' anno 656, la vittoria di Giuditta non può essere che dell' anno 655; cioè del tredicesimo anno di Saosduchin, che noi crediamo essere il Nabuchodonosor del libro di Giuditta.

Età di Giuditta quando essa apparve innanzi ad Oloferne.

Il p. di Montfaucon ponendo la nascita di Giuditta nel 19.° anno di Ezechia, e la sua vittoria nel trentesimonono di Manasse, ne conchiude che Giuditta aveva allora 50 anni, o piuttosto mette la vittoria di Giuditta nel trentesimonono anno di Manasse, perchè suppone che allora non dovesse avere che circa 50 anni. « Imperocchè era pur d' uopo (dice egli(1)) che Giuditta » non fosse molto avanzata in età al tempo dell' assedio » di Betulia, posciachè la Scrittura nota che essa era » sommamente bella . . . . . Che se si mette questa storia verso l'anno quarantesimo di Manasse, si potranno » dare a Giuditta 45 o 50 anni all' incirca . . . . Se » mi si dice, aggiugne egli, esser raro cha una donna » conservi una grande bellezza fino all' età di 45 o 50 » anni, risponderò essere ancor più raro che una donna » viva 105 anni; e che quelle la cui complessione è assai forte per vivere tanti anni sono belle più a lungo » delle altre, principalmente quando non hanno mai figliato come Giuditta. Aggiungerò a questo (continua » egli) che Dio, il quale voleva servirsi di questa santa » donna per liberare il suo popolo, accrebbe la sua bel-

(1) Part. II, cap. IX, pag. 228 e seg.

» lezza quand' essa apparve al cospetto di Oloferne ». Il testo sacro lo dice espressamente[1]: e più sotto il p. di Montfaucon soggiugne[2]: « Si oppone anche qual» che difficoltà perchè l' eunuco Vagao chiama Giuditta » *puella*[3], o secondo il testo greco παιδίσκη; il che sem» bra non poter convenire a questa santa vedova, che, » giusta il nostro sentimento, aveva allora 45 o 50 anni. » Ma questa è una prova sommamente debole, posciachè » noi veggiamo che la Volgata chiama spesso *puer*, ed » il testo greco παῖς, Abramo e Davide quando essi » erano già provetti. Ruth è chiamata *puella*, e nel greco » νεᾶνις, quantunque avesse già vissuto dieci anni col » suo primo marito. Non bisogna dunque maravigliarsi » se Giuditta chiamasi *puella*, perchè essendo ancora som» mamente bella, ed avendo Iddio aggiunto un novello » splendore alla sua bellezza, sembrava ella più giovane » di quel che in fatto non fosse ». Il p. di Montfaucon supponeva adunque che Giuditta non avesse allora che 45 o 50 anni. Ma noi abbiamo dimostrato che la sua morte non può essere differita al di là dell' ultimo anno del regno di Josia, 610.° prima dell' era volgare; donde conseguita che dandole 105 anni di vita, il suo nascimento può esser posto al di là del 13.° anno di Ezechia, 714 prima dell' era volgare; ora essa non dovette apparire innanzi ad Oloferne che nel 43.° anno di Manassae, 13.° di Saosduchin, 653.° prima dell' era volgare; donde segue che doveva allora avere circa 60 anni. Vero è che il p. di Montfaucon è d' avviso che il Nabuchodonosor del libro di Giuditta potrebbe non essere Saosduchin; ma almeno confessa che dee essere un principe, il quale non è salito sul trono che dopo la morte di Asarhaddon[4], ed il cui tredicesimo anno dee pur essere o della stessa data del 13.° di Saosduchin, o posteriore; se è posteriore bisognerà dire che Giuditta avesse

(1) *Judith* x. 4. — (2) Part. II, cap. XI, pag. 277. — (3) *Judith* XII. 12. — (4) Part. II, cap. VIII, pag. 225. « Si può dare (dice il » p. di Montfaucon) che *dopo la morte di Asarhaddon* il regno di Ba» bilonia sia stato di nuovo separato da quello di Ninive, e che Saos» duchin, il quale, secondo Tolomeo, fu re di Babilonia, non lo sia » stato di Ninive, ma fosse qualche altro re sconosciuto, che sarà il » Nabuchodonosor di cui parliamo.

più di 60 anni; se è della stessa data, bisogna confessare che Giuditta non poteva guari avere allora meno di 60 anni, supponendo che ne avesse vissuto 105. Se si stenta a credere che questa santa vedova abbia avuto ancora in età di 60 anni una bellezza tanto singolare, daremo a questo proposito le stesse risposte del p. di Montfaucon. Una donna che ha potuto vivere 105 anni non aveva ancor di molto oltrepassato la metà della sua vita ai 60; si vede nella Genesi che Sara all' età di 65 anni, ed anche di 90 era ancora fornita di bastante bellezza perchè il re dell' Egitto e quel di Gerara se ne invaghissero (1); d' altronde la Scrittura stessa narra che Dio accrebbe la bellezza di Giuditta, e le diede un novello splendore: *Dominus contulit ei splendorem . . . et hanc in illam pulcritudinem ampliavit, ut incomparabili decore omnium oculis appareret.*

ARTICOLO III. Principio e durata del regno di Ciassare figliuolo di Fraorte. Principio e durata del regno di Chinaladano. Primo assedio di Ninive per mezzo di Ciassare. Invasione e dominio degli Sciti. Nascita di Talete. Principio del regno di Nabopolassar.

Principio del regno di Ciassare figliuolo di Fraorte.

Il p. di Montfaucon suppone che vi sieno stati alcuni anni di interregno nella Media tra la sconfitta di Fraorte ed il principio del regno di Ciassare. Si fonda egli su ciò che la versione greca del libro di Giuditta nota come Nabuchodonosor, il quale sconfisse Arphaxad, si rendette signore di tutta la Media; dal che conchiude che Ciassare figliuolo di Fraorte dovette impiegare alcuni anni nel ricuperare il suo regno, e nel ristabilire le sue forze rovinate dagli Assirii. Ma ciò non sembra esigere un interregno, di cui Erodoto non parla nè punto nè poco; o piuttosto lo stesso Erodoto ci autorizza a non riconoscere sorta alcuna di interregno, posciachè da tutta la durata del dominio dei Medi sull'Asia superiore egli non eccettua che i 28 anni del dominio degli Sciti. Sosteniamo adunque col Freret che il principio del regno di Ciassare dee cadere nello stesso anno della sconfitta di Fraorte. Ora noi abbiamo mostrato che la sconfitta di Fraorte dee essere avvenuta l' anno 656; ed è in questo stesso anno che mettiamo il principio del regno di Ciassare.

(1) *Gen.* XII. 11 *et seqq.*; XVII. 17; XX. 2.

Durata del regno di Ciassare figliuolo di Fraorte.

Il Freret ed il p. di Montfaucon suppongono, sulla testimonianza di Erodoto, che Ciassare regnasse soltanto 40 anni; ed appunto in questi 40 anni essi comprendono i 28 del dominio degli Sciti; in guisa che il Freret non numera che 40 anni tra la fine di Fraorte ed il principio di Astiage; il p. di Montfaucon vi conta 45 anni, cioè 4 anni di interregno tra la fine di Fraorte ed il principio di Ciassare, e 40 anni ed alcuni mesi pel regno di Ciassare. Il p. Tournemine ed il signor Plumyoen non contano anch' essi che quarant' anni pel regno di Ciassare, ma senza comprendervi i ventotto anni del dominio degli Sciti; in guisa che il p. Tournemine conta 74 anni tra la fine di Fraorte ed il principio di Astiage, cioè sei anni di interregno, 28 anni del dominio degli Sciti, e 40 anni del regno di Ciassare. Plumyoen, sopprimendo i sei anni d' interregno, non conta che 68 anni. Ma noi abbiamo mostrato che la fine di Fraorte dee appartenere all' anno 656, e da questa epoca al principio di Astiage nel 595 non vi sono che 61 anni; deducetene i 28 anni del dominio degli Sciti, restano 33 anni che esprimerebbero la durata del regno di Ciassare, non compresi però i 28 anni del dominio degli Sciti. Abbiamo fatto osservare che il numero 33, espresso in greco per λγ', ha potuto essere scambiato col numero 32, in greco λϐ', che è il supposto dalla cronaca di Eusebio; anzi ha potuto altresì essere scambiato col numero 40, in greco μ', che si trova in Erodoto. Si sa altresì che questa sorta di abbagli sono comunissimi nei libri degli antichi.

Principio e durata del regno di Chinaladano.

Saosduchin da cui fu sconfitto Fraorte regnò 20 anni, ed ebbe per successore Chinaladano, cui il canone di Tolomeo non dà che 22 anni di regno. Ma in appresso noi mostreremo che Chinaladano dee aver regnato quasi 34 anni; donde conchiudiamo che addiviene di Chinaladano ciò che di Asarhaddon, o di Assaradin, cui il canone di Tolomeo non dà che tredici anni di regno, quantunque questo principe abbia dovuto regnare quasi 43 anni. Il canone di Tolomeo non nota che gli anni durante i quali questi principi regnarono in Babilonia. In tal guisa Asarhaddon aveva già regnato trenta anni in Ninive allorquando essendosi insignorito di Ba-

bilonia regnò 13 anni sui due imperi uniti. Nello stesso modo sembra che Chinaladano, dopo aver regnato 22 anni sui due imperi, regnasse ancora quasi dodici anni in Ninive, essendo stato spogliato dell' impero di Babilonia da Nabopolassar. I venti anni del regno di Saosduchin debbono finire nel 647. I 22 anni del regno di Chinaladano sopra Babilonia si debbono adunque estendere dal 647 fino al 625.

Il p. di Montfaucon suppone che il primo assedio di Ninive postovi da Ciassare dee cadere nell' anno terzo di questo principe, 7.° dopo la morte di Fraorte, 45.° di Manasse, 633.° prima dell' era volgare, ed in questo stesso anno egli comincia i 28 anni del dominio degli Sciti, ai quali fa succedere immediatamente i sei anni della guerra contro i Lidii; due anni dopo egli mette la rovina di Ninive, alla quale, secondo lui, Ciassare non dee sopravvivere che due anni. Ma già abbiamo osservato che il sesto anno della guerra contro i Lidii ha per epoca un celebre eclisse preveduto da Talete; ora sembra che quest' eclisse non possa essere anteriore all' anno 607 prima dell' era volgare, 49.° dopo la sconfitta di Fraorte; donde seguita che questa guerra non ha dovuto cominciare prima del 44.° anno dopo la sconfitta di Fraorte, 612 innanzi l' era volgare. Se uniamo i 28 anni del dominio degli Sciti ed i 6 anni della guerra dei Lidii, ne deriverà la conseguenza che il dominio degli Sciti non avrà dovuto cominciare che nel 16.° anno dopo la sconfitta di Fraorte; e se supponiamo che il primo assedio di Ninive postovi da Ciassare cada nello stesso anno dell' invasione degli Sciti, ne seguirà che Ciassare non sarà marciato contro Ninive che sedici anni dopo la morte di Fraorte. Ma siccome la distanza di questi due avvenimenti potrebbe sembrar troppo grande, ci sembra più naturale il credere che Ciassare marciasse contro Ninive verso il 10.° anno del suo regno, o 10.° dopo la morte di suo padre, e primo del regno di Chinaladano. Non si può negare, secondo la osservazione del p. di Montfaucon (1), che Ciassare non abbia dovuto impiegare alcuni anni prima a ristabilirsi nel suo regno, poscia a ricuperar l' impero dell'Asia, cioè tutta la esten-

Primo assedio di Ninive per mezzo di Ciassare.

(1) Part. II, cap. X, p. 246.

sione degli Stati posseduti da suo padre. Il p. di Montfaucon non conta per questo che 6 o 7 anni; noi ne contiamo 9, che furono i 9 ultimi di Saosduchin, al quale succedette Chinaladano principe effeminato, che si rendette spregevole per la sua mollezza, e sotto il regno del quale riuscì ancor più facile a Ciassare l'avanzarsi fino alle porte di Ninive. In tal guisa il primo assedio di Ninive postovi da Ciassare si troverà posto verso l'anno 646.

Invasione e dominio degli Sciti.

Questo primo assedio di Ninive per mezzo di Ciassare è l'epoca dell'invasione degli Sciti nell'Asia. Perciò il p. di Montfaucon mette quest'irruzione nel 45.° anno di Manasse, che egli suppone essere il settimo dopo la morte di Fraorte. Ma il 45.° anno di Manasse era l'anno 653 avanti l'era volgare, e non era che il terzo dopo la morte di Fraorte. D'altronde se l'irruzione degli Sciti era posta nel 653, i 28 anni del loro dominio finirebbero nel 625, cioè sei anni prima del regno di Aliatte re di Lidia, il quale non salì sul trono che nel 619. Ora siccome essi si ritirarono presso questo principe dopo i 28 anni del loro dominio, questo dominio si dee terminare sotto il regno di questo principe; donde segue che non può cominciare prima del 647. Supponiamo adunque che cominciasse nel 646, che è l'anno in cui abbiam posto il primo assedio di Ninive per mezzo di Ciassare; ed allora questo dominio degli Sciti terminerà nel 618, cioè nel secondo anno di Aliatte.

Nascita di Talete.

L'eclissi del 6.° anno della guerra di Ciassare contro Aliatte fu preveduto dal filosofo Talete; e per ciò la nascita di questo filosofo diventa un'epoca notabile che serve a giudicar dell'anno in cui quest'eclissi ha potuto accadere. Ora Talete nacque nel primo anno della xxxv.ª olimpiade, 640 prima dell'era volgare.

Principio del regno di Nabopolassar.

I 22 anni del regno di Chinaladano spirano nell'anno 122 dell'era di Nabonassar, 625 prima dell'era volgare, onde fu in questo tempo che Nabopolassar, principe babilonese, usurpò l'impero della Caldea; ma non se ne può conchiudere che fin d'allora egli avesse invaso l'impero dell'Assiria di cui Ninive era la capitale. Fu con Ciassare, od almeno colle truppe di Ciassare condotte da Astiage suo figliuolo, che Nabopolassar marciò

alla testa de' Caldei contro Ninive; e non è verisimile che Ciassare sia marciato contro Ninive, nè che abbia nemmeno inviato contro questa città le sue truppe ed il suo figliuolo mentre gli Sciti occupavano ancora l'Asia. Ora l' anno 625 prima dell' era volgare non poteva essere che il 31.° dopo la sconfitta di Fraorte; ed affinchè i ventotto anni del dominio degli Sciti fossero allora passati, bisognerebbe dire che avevano cominciato fin dal secondo o terzo anno dopo la morte di Fraorte; bisognerebbe dire che fin dal 2.° o 3.° anno dopo la morte di Fraorte Ciassare aveva già assediato Ninive, e che aveva ripigliato l' assedio fin dall' anno stesso in cui era stato liberato dal dominio degli Sciti. Ma non è verisimile che Ciassare, il quale alla morte del padre si trovava spogliato di tutti gli Stati che gli erano sottomessi, abbia potuto fin dal secondo o terzo anno marciar contro Ninive; nè è verisimile che liberato appena dal dominio degli Sciti si sia bentosto messo in cammino per ripigliar l' assedio di Ninive. D' altronde la fine del dominio degli Sciti dee cadere sotto il regno di Aliatte re della Lidia; ora questo principe non salì sul trono che nell' anno 619; la fine del dominio degli Sciti non può adunque cadere nel 625, poseiachè sarebbero sei anni prima del regno di Aliatte. Tutto ciò cospira a provare che la rovina di Ninive non è della stessa epoca della ribellione di Nabopolassar. In tal guisa Nabopolassar non cominciò allora a dominare che sopra Babilonia, mentre Chinaladano continuava ancora a regnare in Ninive. Il p. di Montfaucon distingue pure e mette sotto due epoche diverse il principio di Nabopolassar e la rovina di Ninive, di cui parleremo nell' articolo seguente.

Articolo iv. Ninive rovinata da Ciassare re dei Medi congiunto a Nabopolassar re dei Babilonesi.

Il p. di Montfaucon suppone che la rovina di Ninive sia posteriore non solo ai ventotto anni del dominio degli Sciti, ma anche ai sei anni della guerra di Ciassare contro i Lidii. Mette il principio della guerra contro i Lidii nel 16.° anno di Josia, e la rovina di Ninive nel 24.°; e suppone che il 24.° di Josia fosse l' 11.° di Nabopolassar, ed il 43.° dopo la morte di Fraorte. Ma abbiamo

Epoca della rovina di Ninive.

fatto osservare che la guerra di Ciassare contro i Lidii non dee finire che nell' anno 607, cioè nel 3.° di Joachim. Ora lo stesso p. di Montfaucon riguarda come un principio certo(1) che la rovina di Ninive dee essere accaduta sotto il regno di Josia; dunque essa dee essere posta prima della guerra di Ciassare contro i Lidii. I sei anni di questa guerra hanno dovuto finire nel 607; dunque questa guerra dovette cominciare nel 612. Nello stesso modo i 28 anni del dominio degli Sciti dovettero cominciare verso il 646; dunque il dominio degli Sciti ha dovuto aver fine verso il 618; dunque la rovina di Ninive dee essere accaduta tra il 618 ed il 612: prendiamo il mezzo e collochiamo l' ultimo assedio di Ninive postovi da Ciassare nel 615, cioè nel 10.° anno di Nabopolassar, 32.° di Chinaladano, 26.° di Josia, 41.° di Ciassare, contando dopo la morte di Fraorte. Diciamo l' ultimo assedio, giacchè sembra che la rovina di questa città non debba essere posta che nel 615; e quest' è quel che mostreremo discutendo le osservazioni del Freret sull' epoca della rovina di Ninive.

Esame delle osservazioni del Freret sull' epoca della rovina di Ninive.

Il Freret suppone bensì che Ciassare non ripigliasse il suo antico disegno di assediar Ninive se non quando si vide liberato dagli Sciti; e confessa che ciò avvenne prima della guerra di Lidia; ma ritarda le epoche del dominio degli Sciti, della rovina di Ninive e della guerra della Lidia. Suppone che i 28 anni del dominio degli Sciti non comincino che nel 634; che la rovina di Ninive cada nel 608, e che i sei anni della guerra di Lidia non finiscano che nel 597. Ma già abbiamo dimostrato che il dominio degli Sciti dee cominciare verso il 646; mostreremo dappoi che la guerra di Lidia dee finire verso il 607; e qui esamineremo solamente se la guerra di Ninive debba essere posta nel 608.

» Veggiamo nel profeta Geremia (dice il Freret(2))
» che Ninive esisteva ancora l' anno 13.° di Josia, e
» che molti Giudei pensavano a formare una lega cogli
» Assirii di Ninive contro i Caldei; ma che essendo que-
» sto progetto riuscito vano per qualche ostacolo, che
» il profeta non espone, questi stessi Giudei avevano

(1) Part. II, cap. X, p. 255 e 256. — (2) *Memorie dell'Accademia di Belle-Lettere*, tom. V, p. 343.

» proposto di unirsi cogli Egizii: *Quid tibi cum via Assyriorum?.... Ab Ægypto confunderis, sicut confusa es ab Assur* (1). In molti altri luoghi di questo profeta si fa menzione degli Assirii, e bisogna intenderlo di quelli di Ninive; giacchè nomina *Caldei* quelli di Babilonia ». Siamo persuasi che Ninive esisteva ancora nel 13.° anno di Josia; ma la testimonianza di Geremia non lo prova. Dal parlare che fa Geremia ora degli Assirii ed ora de' Caldei non ne segue che al tempo della missione di Geremia questi due popoli formassero ancora due distinti imperi. L'autore del 4.° libro dei Re parla ugualmente di Nabopolassar come del re degli Assirii, e di Nabuchodonosor come del re de' Caldei; eppure lo stesso Freret confesserà che Nabopolassar era re dei Caldei al par di Nabuchodonosor. Sosteniamo coll' Usserio che nel 13.° anno del regno di Josia gli Assirii ed i Caldei non formavano insieme che un solo impero, il quale era ancora sotto il potere di Chinaladano re dell'Assiria e della Caldea. Geremia non dice punto che i Giudei pensassero a fare una lega cogli Assirii contro i Caldei. Egli rimprovera ai Giudei di cercare il soccorso ora degli Assirii ed ora degli Egizii. Achaz cercò indarno il soccorso degli Assirii contro gli Israeliti; anche Ezechia cercò invano il soccorso degli Egizii contro gli Assirii, ed in appresso Sedecia cercò indarno il soccorso degli Egizii contro i Caldei: sembra che a questo mirasse il profeta quando dice: *Quid tibi vis in via Ægypti? et quid tibi cum via Assyriorum?... Ab Ægypto confunderis, sicut confusa es ab Assur.*

« Non è (aggiunge il Freret) che nel 4.° anno di » Joachim, figliuolo di Josia, nel primo della cattività, » o nel 19.° avanti la distruzione del tempio, che Geremia parla della rovina totale di Ninive e dell'impero » degli Assirii come di una cosa già accaduta: *Visitabo regem Babylonis et terram ejus, sicut visitavi regem Assur* (2) ». Concederemo anche che nel 4.° anno di Joachim sia accaduta la rovina di Ninive; ma aggiungeremo anche che questa testimonianza di Geremia non lo prova. Essa è tratta dal capo L dello stesso Geremia; e la profezia del capo L forma parte di quella del capo

(1) *Jerem.* II, 18. 36. — (2) *Jer.* L. 18.

LI. Ora nel cap. II, ℣. 59, è espressamente notato, che questa profezia è del 4.° anno di Sedecia, cioè 11.° della cattività, 8.° avanti la distruzione del tempio. In tal modo questa profezia non prova che Ninive fosse distrutta prima del 4.° anno di Joachim; ma solamente che essa fu distrutta prima del 4.° anno di Sedecia.

Ma il Freret, supponendo che questa profezia provi a favore del 4.° di Joachim, continua: « La cronologia seguita nel *Seder-Olam*(1) è conforme a questo luogo di » Geremia; giacchè mette la rovina di Ninive nel primo » anno di Nabuchodonosor, od in quello che precedette » il suo ingresso nella Giudea. Ora secondo Geremia, » Joachim figliuolo di Josia fu soggiogato nel 4.° anno » del suo regno da Nabuchodonosor; onde si può stabi- » lire colla cronologia della Scrittura la data della presa » e della distruzione di Ninive 70 o 71 anni avanti il » principio del regno di Ciro in Babilonia, cioè nel- » l'anno 608 prima dell'era cristiana ». Ma *per confessione di tutti*, secondo la espressione stessa del Freret, *alla morte di Josia Ninive era già stata distrutta dai Babilonesi e dai Medi*(2). La testimonianza di Giuseppe e quella della Scrittura medesima si uniscono per provarlo; e la testimonianza del primo venne già da noi riferita in occasione che si citarono le parole del p. di Montfaucon. Giuseppe dice che Nechao marciò con un potente esercito contro i Babilonesi ed i Medi, che avevano rovinato l'impero degli Assirii. Consta dalla Scrittura medesima che questa spedizione di Nechao è dell'ultimo anno del regno di Josia. D'altronde l'autore del IV libro dei Re parlando di questa spedizione dice che Nechao marciò contro il re degli Assirii, che era certamente Nabopolassar; e noi sosteniamo che Nabopolassar non poteva esser chiamato re degli *Assirii* se non perchè, giusta la testimonianza di Giuseppe, aveva soggiogato l'impero degli Assirii. Ora la morte di Josia cade verso la primavera del 610; dunque la rovina di Ninive dee essere anteriore alla primavera del 610. Ecco ciò che si può stabilire colla cronologia della Scrittura, che è molto più sicura della cronologia seguita nel Seder-Olam.

(1) *Seder-Olam*, *cap.* 24. 25. — (2) Nella stessa dissertazione, p. 342.

Osservazioni sulle epoche colle quali il Freret pretende di fissare la cronologia degli Assirii; e prima sull'epoca data da Emilio Sura e sul calcolo di Ctesia.

Questo è ciò che ci dà occasione di proporre qui alcune congbietture sulle epoche con cui il Freret pretende di fissar la cronologia degli Assirii. Si appoggia egli principalmente alla testimonianza di Emilio Sura citato da Velleio Patercolo. Osserva che secondo questa testimonianza di Emilio Sura ci debbon essere 1905 anni dal principio di Nino fino alla sconfitta di Tigrane e di Mitridate nell'anno 63 prima dell'era volgare: donde conchiude che l'impero degli Assirii ha cominciato sotto Nino l'anno 1968 avanti l'era volgare. Nota altresì che, secondo Diodoro, Ctesia dava più di 1360 anni di durata all'impero degli Assirii, e che in un altro luogo Diodoro dice più di 1400. «Il che deriva certamente » (aggiugne egli) dall'aver Diodoro confusi i luoghi di » Ctesia, in cui quest'autore cominciava a contare dal » regno di Belo, con quelli in cui cominciava solamente » da Nino figliuolo di Belo, che è il primo le cui conquiste abbiano accresciuta la estensione dell'impero » dell'Assiria (1) ». Paragona dappoi le testimonianze di Diodoro e di Emilio Sura, e dice: « Se l'impero degli » Assirii fu distrutto interamente colla città di Ninive » l'anno 608 avanti l'era cristiana, o l'anno che precedette il principio della cattività de' Giudei e la conquista della Giudea fatta da Nabucbodonosor . . . . » avendo cominciato quest'impero l'anno 1968, durò precisamente 1360 anni, come lo dice Diodoro seguendo » Ctesia. Diodoro per vero dire nota che questa durata » era di più di 1360 anni, ed in un altro luogo dice » più di 1400; ma vi compendeva senza alcun dubbio » il regno di Belo od in tutto od in parte, che Giulio » Africano citato da Sincello fa durare 55 anni (2) ». Il calcolo del Freret non si trova giusto se non supponendo che la rovina di Ninive sia dell'anno 608; ma noi abbiam provato colla Scrittura stessa che Ninive era distrutta prima del 610; ed allora non si trovano più precisamente 1360 anni di durata, ma tutt'al più 1358. Vero è che se non vi fossero che questi due anni di meno, la differenza non sarebbe grande. Ma crediamo che vi sarebbe il mezzo di conservare il numero intero di 1360 anni; e con ciò avremmo forse un'epoca più pre-

(1) Pag. 356. — (2) Pag. 372.

cisa della rovina di Ninive. Lo stesso Freret osserva negli esemplari di Velleio Patercolo, e nel testo medesimo di Emilio Sura, alcune varianti nei numeri; e nota che in vece di 1905 l'edizione di Beato Rhenano legge 1995. Concederemo volentieri che questa lezione sia difettosa; ma sospetteremo anche qualche menda nella lezione stessa del 1905. Il nostro sospetto cadrebbe su ciò, che in vece di CIƆIƆCCCCV, Emilio Sura avrebbe scritto CIƆIƆCCCCX (1910). Allora il principio di Nino si troverebbe nel 1973; toglietene 1360, ed avrete l'anno 613, che potrebbe pur essere l'epoca della rovina di Ninive. Ciò non impedirebbe che questa città non fosse stata forse cinta d'assedio fin dal 615, come l'abbiamo supposto a prima giunta; l'assedio potrebbe aver durato fin nell'anno 613, che era il 28.° di Josia ed il 12.° di Nabopolassar.

Sul calcolo di Velleio Patercolo e su quello di Giustino.

Osserva il Freret, che secondo Velleio Patercolo l'impero dell'Asia era stato occupato per 1070 anni dagli Assirii, quando passò ai Medi nella persona di Farnace od Arbace, che privò dell'impero e della vita Sardanapalo re di Ninive. Intorno a ciò egli si esprime in questa maniera. « Se i 1070 anni di Velleio cominciarono l'anno 1968 (av. » l'era volg.), finirono l'anno 898 (av. l'era volg.); ed è in » questo anno che bisogna porre.... la presa di Ninive » per mezzo di Arbace o di Farnace, e la morte di Sar» danapalo .... Giustino assegna 350 anni alla durata » dei Medi da Arbace fino a Ciro .... Il calcolo di Vel» leio darebbe 338, cioè dodici anni meno di quel di » Giustino (1) ». Ma se i 1070 di Velleio cominciarono fin dall'anno 1973, finirono nell'anno 903; ed è in quest'anno che bisognerà fissare la presa di Ninive condotta a termine da Arbace, allora il calcolo di Velleio darà 343 anni da Arbace fino a Ciro, cioè solamente 7 anni meno di quello di Giustino. O piuttosto non si sarebbe forse letto originariamente in Velleio 1073, CIƆLXXIII? Allora la presa di Ninive per mezzo di Arbace cadrebbe nel 900; da quest'epoca infino a Ciro non vi sarebbero che 340 anni; e forse si sarebbe letto originalmente in Giustino il numero di 340; ed allora i calcoli di Velleio e di Giustino concorderebbero. La continuazione potrà confermare questa conghiettura.

(1) Pag. 373.

Secondo il testo di Velleio, qual si legge al presente, la presa di Ninive operata da Farnace cade nell' anno 770 prima del consolato di Vicinio, cioè 740 prima dell' era cristiana volgare. Il Freret fa osservare che le date riferite da Velleio prima e dopo questa chiariscono che ciò è falso. Egli paragona le testimonianze di Ctesia e di Erodoto,(1) e ne conchiude che la ribellione di Arbace dovrebbe essere scoppiata 357 anni prima di Ciro, cioè l' anno 917 prima dell' era volgare; e che se Velleio ha seguito questo calcolo, ha dovuto scrivere l' anno 947, cioè IↃCCCXLVII, in vece di IↃCCLXX. Ma primieramente non v' ha alcuna somiglianza tra questi due numeri; di più l' anno 947 non combina coi 1070 o 1073 di cui Velleio parla in questo luogo. Sospetteremmo adunque che in vece di IↃICCLXX, bisognerebbe leggere IↃCCCCXXX, cioè l' anno 930 prima del consolato di Vicinio, 900 avanti l' era volgare; e questo sarà precisamente il termine dei 1073 anni numerati dopo il principio di Nino nel 1973; e la durata dell' impero dei Medi da Arbace fino a Ciro sarà di 340 anni.

Per riguardo ai 357 anni che risultano dal calcolo di Ctesia paragonato col calcolo di Erodoto « questa differenza procede senza alcun dubbio (dice il Freret) dall' avere alcuni numerato gli anni dal principio della guerra e gli altri dalla fine. Una rivoluzione come quella che accadde a Ninive nel tempo di Arbace è un avvenimento che domanda un certo spazio di tempo(1) ». In tal guisa il Freret suppone che la rivolta d'Arbace scoppiasse nel 917 (avanti l' era volg.), e che Ninive non fosse presa che nell' 898 (avanti l' era volg.), o piuttosto lo fosse nel 900 (avanti l' era volg.). Ma sembra che il calcolo stesso di Ctesia potrebbe ridursi a 340. Ecco la cronologia dei re medi secondo Ctesia citato da Diodoro.

1. Arbace ha regnato. . .	28 anni	
2. Mandauce	50	
3. Sosarmo.	30	
4. Artycas	50	
5. Arbianes	22	Totale degli otto, 282 anni
6. Arseo	40	dei due . . 75
7. Artynes	22	
8. Artibarna	40	Totale dei dieci. . 357 anni
9. Astibares		
10. Apandas od Astigas. .		

(1) Pag. 374.

Diodoro non nota quanti anni di regno desse Ctesia ai due ultimi; Erodoto dava 40 anni all' uno e 35 all' altro; onde unendo tutti questi regni si trova un totale di 357 anni. Ma molti sospettano che Artynes, cui Ctesia dà 22 anni di regno, sia lo stesso che Fraorte, cui Erodoto ne dà pur ventidue; e che Artibarna, che succede ad Artynes, ed a cui Ctesia dà 40 anni, sia lo stesso che Ciassare, che succede a Fraorte, ed a cui Erodoto sembra pur dare 40 anni. Ora Ciassare successore di Fraorte fu padre di Astiage, che dee essere lo stesso che Astygas od Apandas; donde consegue che Astybare dee essere lo stesso che Artibarna; ed allora il totale dei regni è ridotto a 317 anni; ed in fatto il p. Petavio ed alcuni altri suppongono questa somma. Ma abbiamo dimostrato che invece di 40 anni dati a Ciassare bisogna contarne almeno 61, comprendendovi i 28 del dominio degli Sciti, ed allora la somma totale dei regni sarà di 338. Supponiamo che Arbianes abbia regnato 24 anni invece di 22, ed avremo i 340 anni che risultano dal calcolo di Velleio.

Sul calcolo di Castore.

Finalmente il Freret osserva che Castore dà 1280 anni di durata all' impero degli Assirii, contando da Nino successore di Belo fino ad un altro Nino successore di un Sardanapalo, che il Freret pretende essere diverso da quello di cui parla Velleio; ed aggiunge: « Se si » contano i 1280 anni che Castore dà agli Assirii, dal- » l' anno 1968, il regno di questo Nino posteriore a » Sardanapalo, con cui terminava il canone dei re del- » l'Assiria, cadrà nell' anno 688 avanti l' era cristiana. » Ora quest' istesso anno 688 è quello in cui cominciò » l' impero dei Medi sull' Alta-Asia secondo Erodoto, » avendo quest' impero durato 128 anni fino al principio » del regno di Ciro (1) ». Ma noi abbiamo fatto osservare che quest' impero non dee aver durato che 118 anni cominciando dal 678, e se si contano i 1280 anni di Castore dall' anno 1973, essi finiranno nel 693, quindici anni avanti l' impero dei Medi sull' Alta-Asia, e qui non si trova epoca alcuna che possa essere il termine della cronologia di Castore. Forse il suo calcolo si riduceva a 1240 o 1250 anni, che terminavano verso il

(1) Pag. 372.

734 o 724, cioè verso il tempo in cui potrebbe terminare il regno di Theglath-Phalasar, cui succedette Salmanasar, il quale venne ad assediar Samaria nel 724. Crederei coll' Usserio, che questo Theglath-Phalasar potrebbe essere lo stesso che Nino di cui parla Castore; il qual Nino, giusta lo stesso Castore, era il successore di Sardanapalo; e secondo la osservazione dell' Usserio, questo Sardanapalo, o Sardan-Pul, poteva essere figliuolo di quel Pul o Phul re di Ninive, il quale venne in soccorso di Manahem re d' Israele. D' altronde supponendo che il Fraorte di Erodoto sia lo stesso che l'Artynes di Ctesia, ne segue che Deioce è lo stesso che Arseo, cui Ctesia dà quarant' anni di regno; ora unendo questi quattro regni,

Deioce	40 anni
Fraorte. . . .	22
Ciassare . . .	61
Astiage . . .	35
Totale	158 anni

ne segue che Deioce fu riconosciuto re circa 158 anni prima di Ciro, cioè verso il 718, come abbiamo sopra stabilito. In tal guisa i 1240 o 1250 anni, numerati dal principio di Nino figlio di Belo, e così dal 1973, termineranno col regno di Nino il giovane o con Theglath-Phalasar nel 734 o nel 724, cioè tre anni prima che Deioce cominciasse ad esercitare qualche autorità nella sua nazione, o sei anni prima che egli fosse riconosciuto re, cominciando la sua autorità verso il 731, ed il suo regno verso il 718.

In tal guisa il calcolo di Velleio condurrà l' impero dell'Assiria fino al tempo di Arbace, primo autore della libertà dei Medi; il calcolo di Castore condurrà questo impero fin verso il tempo di Deioce, primo re dei Medi; il calcolo di Ctesia lo condurrà fino alla rovina di Ninive, l' anno 613 avanti l' era cristiana, 1360 anni dopo il principio di Nino figliuolo di Belo.

Il presidente Bouhier nella sua Dissertazione sopra Sardanapalo[1] suppone che il Nabuchodonosor di cui si

Osservazione sul sentimento del presi-

(1) Veggasi la dissertazione del presidente Bouhier sopra Erodoto, cap. xx, *Sopra Sardanapalo*, §. 10, p. 237.

dente Bouhier intorno all'epoca della rovina di Ninive.

parla nel libro di Tobia, e che prese Ninive, sia lo stesso che il grande Nabuchodonosor, il quale prese Gerusalemme; e ne conchiude che la presa di Ninive non può essere posta prima dell' anno 607, che è il primo del gran Nabuchodonosor. Suppone che l'Assuero, il quale secondo il libro di Tobia marciò con Nabuchodonosor contro Ninive, sia Ciassare; che questo principe non salisse sul trono che nel 634; e che i 28 anni del dominio degli Sciti non possono in tal guisa finire prima del 606; donde egli conchiude che la rovina di Ninive è posteriore all' anno 606. Finalmente egli pretende che l' eclisse col quale terminò la guerra di Lidia appartenga all' anno 597; e che così i sei anni di questa guerra cominceranno nel 602; donde egli conchiude che la presa di Ninive dee essere posta dal 606 al 602; ed egli la mette nel 603, che era il settimo anno di Joachim figliuolo di Josia. Ma noi sosteniamo col p. di Montfaucon, che la presa di Ninive dee essere posta sotto il regno di Josia, e ne conchiudiamo che il Nabuchodonosor del libro di Tobia è Nabopolassar padre del grande Nabuchodonosor. Abbiamo discusso ciò che riguarda l' epoca del regno di Ciassare e la fine del dominio degli Sciti; ed ora stiamo per discutere ciò che riguarda la guerra di Lidia e l' eclisse che la terminò; onde in tal modo tenteremo di confermare ciò che stabilito abbiamo intorno all' epoca della rovina di Ninive, che mettiamo nell' anno 613 avanti l' era volgare, 28.° di Josia.

Articolo v. Principio del regno di Aliatte re di Lidia. Guerra di Ciassare contro Aliatte. Eclisse preveduto da Talete. Nabuchodonosor è associato al trono. Cattività di Babilonia.

Principio del regno di Aliatte re di Lidia.

Aliatte re di Lidia, presso il quale si rifuggirono gli Sciti, e sotto cui scoppiò la guerra dei Medi contro i Lidii, regnò 57 anni, ed ebbe per successore Creso, il quale secondo Erodoto ebbe un regno di 14 anni. Giusta la narrazione di Eusebio, Creso era nel decimoquinto anno del suo regno allorquando Ciro lo fece prigioniero, e si rendette padrone di Sardi. Giustificheremo in appresso l' epoca di Eusebio che mette la presa di Sardi nel primo anno della LVIII.ª olimpiade, 548 prima del-

l' era volgare. Da quest' epoca della presa di Sardi ne segue che i quattordici anni interi del regno di Creso dovettero cominciare nel 562, e che i 57 del regno di Aliatte dovettero cominciare nel 619.

Guerra di Ciassare contro Aliatte.

Aliatte nei primi anni del suo regno fu occupato nel proseguire l' assedio di Mileto, che aveva già durato sei anni sotto il regno di Sadiatte suo antecessore. L' assedio di Mileto non dee dunque finire che verso l' anno 613 o 614. Non è verisimile che Aliatte abbia dovuto sostenere nello stesso tempo e l' assedio di Mileto e la guerra contro Ciassare. In tal guisa pare che la guerra di Ciassare contro Aliatte non debba aver cominciato prima del 613. D' altronde questa guerra non durò che sei anni; e si mostrerà da noi che il sesto anno di questa guerra dee cadere nel 607, donde segue che il primo anno dee corrispondere al 612.

Eclisse preveduto da Talete.

Il p. di Montfaucon riconosce che la battaglia che si diede tra i Medi ed i Lidii nel sesto anno della guerra di Ciassare contro Aliatte fu notevole per un eclissi che tutto ad un tratto cangiò il giorno in una notte oscurissima; e spaventò i due popoli in siffatta maniera, che cessarono bentosto dal combattere, e non pensarono più che ad affrettarsi a conchiudere la pace. Riconosce egli che questo eclisse fu predetto ai Greci da Talete Milesio, uno dei sette saggi della Grecia. Ma non esamina in qual anno debba cadere quest' eclisse: fissa il principio della guerra contro i Lidii nel sedicesimo anno di Josia; donde conseguita, che essendo il sedicesimo anno di Josia il primo di questa guerra, il sesto anno della medesima dee essere il ventesimoprimo del regno di Josia: ora il 21.° di Josia cade nell' anno 620 prima dell' era volgare, onde ne segue che per giustificare su questo punto il calcolo del p. di Montfaucon bisognerebbe che l' eclisse celebre del sesto anno della guerra di Ciassare contro Aliatte cadesse nell' anno 620 avanti l' era volgare. Ma allora Talete aveva soltanto venti anni; e d' altronde quelli i quali esaminarono in qual anno poteva cadere quest' eclisse, nol pongono che in uno di questi quattro anni, 585, 597, 601, 607: bisogna dunque che uno di questi quattro anni sia il sesto della guerra di Ciassare contro Aliatte. Eudemo, ci-

tato da s. Clemente d'Alessandria (1), mette quest' eclisse verso la L.ª olimpiade; e si legge in Plinio che esso accadde (2) nell' anno CLXX (3) di Roma, quarto della XLVIII.ª olimpiade; dal che conchiudeva il Langio (4) che questo eclisse era quello che accadde al 27 maggio nell' anno 4129 del periodo Giuliano, 585 avanti l' era volgare. Ma il p. Arduino osserva (5) che quest' eclisse dell' anno 585 cade sotto il regno di Astiage; e che così non può essere quello che dovette cadere sotto il regno di Ciassare, il quale, come egli pretende, dee corrispondere a quello dell' anno 597; ed invece dell' anno CLXX di Roma, bisogna leggere in Plinio CLVII. Il Freret, senza far cangiamento alcuno nel testo di Plinio, suppone solamente, che tanto questo scrittore quanto Eudemo si sieno ingannati. « V' ha grande apparenza (dice » egli) che si sieno ingannati, e che siccome Talete » aveva predetto molti eclissi diversi, eglino non di» stinsero quello di cui parla Erodoto, che era accaduto » nel sesto anno della guerra dei Medi, e durante il re» gno di Ciassare (6) ». Il presidente Bouhier, senza aver riguardo ai testi di Plinio e di Eudemo, è d' avviso, al pari del Freret (7), che quest' eclisse del sesto anno della guerra dei Lidii sia quello dell' anno 597. Ma se quest' eclisse cadeva nel 597, bisognava conchiuderne che la guerra dei Medi contro i Lidii non avrebbe cominciato che nel 602; ed abbiamo già mostrato che il dominio degli Sciti dee essere finito verso il 618; donde conseguirebbe che vi fosse un intervallo di sedici anni tra la fine del dominio degli Sciti, e la guerra contro i Lidii. Come mai Ciassare avrebbe differito per sì lunga pezza a mostrare il suo sdegno contro gli Sciti, che si erano ricoverati presso questo principe, o contro questo principe, che ricusava di darglieli in potere? D' altronde la pace fu confermata tra i Medi ed i Lidii col matri-

(1) *Clem. Alex.*, *Strom. l.* I. — (2) *Plin. l.* II, *c.* 12. — (3) Un manoscritto della biblioteca del re di Francia legge CLX; cinque altri leggono CLXX. — (4) *Langius*, *de annis Christi*, *l.* II, c. 9, *pag.* 293. *Sic et Scalig. in Animadv. in Chron. Euseb.* — (5) *Hard.*, *Chron. Sacr. ad ann. ante Christ.* 597. — (6) *Dissertazione sulla storia degli Assirii* nelle *Memorie dell'Accademia di Belle Lettere*, tom. V, p. 349. — (7) *Dissertazione sopra Erodoto*, cap. IV, *Sulla cronologia dei re medi*, p. 42.

monio di Astiage figliuolo di Ciassare, ed Ariene figliuola di Aliatte; ed alcuni credono che da queste nozze nascesse il giovane Ciassare, il quale è appellato nella Scrittura *Dario il Medo*, e che era in età di sessantadue anni quando entrò in possesso dell' impero de' Caldei nel ventesimoprimo anno del regno di Ciro, 538 innanzi l' era volgare; donde segue che egli era nato nel 600: dunque la pace era fermata tra i Medi ed i Lidii fin da quest' anno; dunque l' eclisse dell' anno 597 non può esser quello del sesto anno della guerra contro i Lidii. Ciò diede forse occasione all' Usserio di pretendere(1) che l' eclisse del sesto anno della guerra contro i Lidii è quello dell' anno 601 innanzi l' era volgare, CLIII di Roma, quarto della XLIV.ª olimpiade. Ma bisognerebbe conchiudere da ciò che la guerra contro i Lidii non avrebbe avuto principio che nel 606, cioè dodici anni dopo la fuga degli Sciti; e ciò sembra ancora troppo lontano. Finalmente un cronologista alemanno, nomato *Cristoforo Elvico*(2) (e forse anche altri con lui), distingue due eclissi preveduti da Talete, l' uno sotto Astiage, nel 585, l' altro sotto Ciassare nel 607; dal che seguirà che la guerra contro i Lidii sarà scoppiata nel 612, cioè sei anni dopo la fuga degli Sciti, due anni dopo la pace conchiusa da Aliatte coi Milesii, e nell' anno stesso che conseguitò la rovina di Ninive. Così tutto è concorde: Ciassare, dopo aver soddisfatto la sua vendetta contro gli Assirii, avrà rivolte le sue armi contro i Lidii. Si può aver fatta una confusione tra questo eclisse che accadde sotto Ciassare nell' anno 607 avanti l' era volgare, CXLVII di Roma, secondo della XLIII.ª olimpiade, e quello che non accadde che 22 anni dopo sotto Astiage nell' anno 585 avanti l' era volgare, CLXIX o CLXX di Roma, terzo o quarto della XLVIII.ª olimpiade.

È facile il rispondere all' unico motivo che il presidente Bouhier allega per rigettare quest' eclisse. « Dei » quattro eclissi anteriori a quello del 4129 (o 585) » bisogna rigettare (dice egli) i tre primi, che accaddero

(1) *Usser., Ann. Vet. Test. an. ant. Ær. Vulgar.* 601. Prideaux, *Hist. des Juifs*, part. 1, lib. 1. *Chronol. de Lancelot* nell' anno 601. — (2) *Christ. Helvici Theatr. Histor., Giessæ Hessorum*, 1618, *in-fol. max.*

» nel mese di giugno 4107 (o 607), di maggio 4111 » (o 603), e di settembre 4113 (o 601). La ragione » si è che Aliatte non cominciò a regnare che in questo » ultimo anno, come si vedrà nel capo seguente. Ora » Erodoto dice che quando accadde quest' eclisse eran » già quasi sei anni che egli era in guerra con Cias- » sare[1] ». Ma nel capo a cui il presidente ci rimanda colloca anch' egli il principio di Aliatte nel 4099 (o 615); e noi abbiamo già fatto osservare che questo principe può essere salito sul trono fin dall' anno 619. Nulla impedisce adunque che l' eclisse del sesto anno della guerra da lui sostenuta contro Ciassare non possa esser quello dell' anno 607.

Associazione di Nabuchodonosor.

L' anno 607 avanti l' era volgare, terzo del regno di Joachim, fu il primo del regno di Nabuchodonosor, come lo riconosce il p. di Montfaucon; ma non fu il ventesimoprimo ed ultimo di Nabopolassar, come il p. di Montfaucon lo suppone. Secondo Daniele[2], Nabuchodonosor era nel primo anno del suo regno quando venne nella Giudea verso la fine del terzo di Joachim: da quel punto in poi questo profeta gli dà il nome di *re di Babilonia;* e Beroso ci dice che fin d' allora questo principe era stato associato all' impero da suo padre. In fatto, giusta il canone di Tolomeo, Nabopolassar non era salito sul trono di Babilonia che nel 625; donde segue che nel 607 finiva il decim' ottavo anno del suo regno e cominciava il decimonono, in guisa che il ventesimoprimo ed ultimo non dovette cominciare che nel 605, e forse si estese fino sul 604. In tal guisa veggiamo che Daniele, essendo stato condotto a Babilonia nel quarto anno di Joachim, vi aveva già passati tre anni[3] quando Nabuchodonosor ebbe il sogno misterioso della statua; e Daniele, notando l' epoca di questo sogno[4], lo data dal secondo anno di Nabuchodonosor, che era il secondo dopo la morte di suo padre, il quarto dopo la sua associazione al trono.

Cattività di Babilonia.

Il p. di Montfaucon lascia incerta l' epoca dei 70 anni della cattività di Babilonia; ma essi debbono terminare col primo anno del regno di Ciro posto alla testa del

(1) *Dissertazione sopra Erodoto*, nel luogo citato. — (2) *Dan.* I. 1. — (3) *Id.* I. 5. 18. — (4) *Id.* II. 1.

novello impero persiano formato dalla unione dei Babilonesi, dei Medi e dei Persiani. Ora questo primo anno del regno di Ciro cade nell' anno 536 avanti l' era volgare; dunque i 70 anni della cattività dovettero cominciare verso l' anno 606; dunque ebber principio alla prima presa di Gerusalemme per opera di Nabuchodonosor al cominciar del quarto anno di Joachim; ossia alla fine dell' anno 607 avanti l' era volgare; dunque l' anno 606 fu il primo dei 70 anni della cattività.

Articolo vi. Nascita di Ciassare II e di Ciro. Principii del regno di Astiage. Principio di Ciassare II e di Ciro. Presa di Sardi. Presa di Babilonia. Fine dell' impero dei Medi.

Nascita di Ciassare II e di Ciro.

Abbiamo già fatto osservare che Ciassare figlinolo di Astiage era in età di 62 anni quando entrò in possesso dell' impero de' Caldei nel ventesimoprimo anno del regno di Ciro, 538.° avanti l'era volgare: dal che consegue che era nato nell' anno 600. Il seguente anno nacque Ciro suo nipote, che aveva 61 anni quando Ciassare ne aveva 62. In fatto Ciro morì in età di 70 anni dopo trent' anni di regno. Ora i trent' anni del suo regno cominciano nel primo della LV.ª olimpiade, 559 avanti l'era cristiana volgare; morì adunque nel 529; ond' era nato nel 599. E questo ci serve a giustificare il lungo regno di Ciassare padre di Astiage e bisavolo di Ciro. Prima che Astiage sposasse Ariene figliuola di Aliatte aveva già avuto da una prima moglie una figliuola nominata *Mandane*, e vivendo ancora Ciassare suo padre, l' aveva data in isposa a Cambise re dei Persiani; da questo matrimonio nacque Ciro, che aveva 40 anni quando Astiage morì dopo 35 anni di regno; donde segue che Ciro era nato cinque anni prima del regno di Astiage. Ciassare padre di Astiage aveva dunque veduto fin d' allora la sua terza generazione in Ciro pronipote di Astiage; onde non è da stupirsi se egli allora si trovasse nel cinquantesimosettimo anno del suo regno; nè è da far le maraviglie che egli sia giunto fino al sessantesimosecondo anno di regno; egli non poteva averne ancora che 80 quando morì; in guisa che aveva forse 18 o 20 anni quando salì sul trono.

Principio del regno di Astiage.

Il p. di Moutfaucon mette il principio del regno di Astiage nel ventesimosesto anno di Josia. Ora il ventesimosesto anno del regno di Josia cade nell' anno 615 prima dell' era volgare; e secondo Erodoto Astiage non ha regnato che 35 anni; donde seguirebbe che il regno di Astiage finisse nell' anno 580. Ma giusta Erodoto istesso la fine di Astiage dee essere legata col principio dei trent' anni del regno di Ciro. Ora il principio di questi 30 anni del regno di Ciro cade nel 559; dunque i 35 anni del regno di Astiage non debbono cominciare che verso il 594; o piuttosto, conciliando Erodoto con Senofonte, Astiage cominciò a regnare fin dall' anno 595, ed egli aveva regnato 35 anni quando Ciassare suo figliuolo gli succedette nel 560, alcuni mesi prima che Ciro comparisse alla testa dei Persiani nel 559.

Principio di Ciassare II e di Ciro.

Ciassare succedette adunque ad Astiage suo padre nel 560. Salito appena sul trono, riseppe che il re di Babilonia armava contro lui, e che aveva tratti al suo partito molti principi, e tra gli altri Creso re di Lidia. Ciassare mandò legati a Cambise per chiedergli soccorso, e Ciro fu posto alla testa dell' esercito destinato per Ciassare; ed è da quest' epoca che si contano i trenta anni di regno che alcuni antichi danno a Ciro. Ciassare e Ciro marciarono a prima giunta insieme; indi Ciro avanzossi solo alla testa dei Persiani e dei Medi, mentre Ciassare restava nella Media. Allora Ciro si rendette padrone di Sardi e di Babilonia, onde bisogna fissar l' epoca di questi due avvenimenti.

Presa di Sardi.

Solino mette la presa di Sardi(1) nella LVIII.ª olimpiade, senza specificarne l'anno. Sosicrate, citato da Diogene Laerzio(2), sembra supporre che quest' avvenimento accadesse nel 4.° anno, 545.° avanti l' era cristiana volgare. Eusebio(3) mette quest' avvenimento nel primo anno, 548.° prima dell' era volgare. Il Freret vorrebbe confermar l' epoca di Sosicrate colla cronaca di Paros; ma mi sembra che questa cronaca possa ugualmente servire a confermar l' epoca di Eusebio. Ecco la osservazione del Freret(4). « La cronaca di Paros fa menzione di Creso

(1) *Apud Polyhistor.* c. 7. — (2) *Diog. Laert. in vita Periandri.* — (3) *Euseb. can. Chron. Olymp.* LVIII. — (4) *Ricerche sulla Storia di Lidia, Memorie dell'Accademia di Belle Lettere*, tom. V, p. 274.

» in due luoghi, linea 56 e linea 57; si parla di Delfo
» nella prima; ma siccome non rimangono che parole
» e lettere mezzo cancellate, che non formano alcun senso
» intero, non possiamo assicurarci di ciò che vi fosse
» notato, se pur non si trattava di una delle due amba-
» scerie di Creso all'oracolo di Delfo. Le prime cifre
» di quest' epoca sono cancellate; ma dal paragone delle
» epoche anteriori e posteriori si conchiude che le let-
» tere ΔΔΔΔII, in cifre romane XXXXII, sono gli avanzi
» di HH𐅄ΔΔΔΔII, o di CCLXXXXII. L' ambasceria di cui si
» parla in questo luogo della cronaca cadeva adunque
» nell' anno 292 innanzi l' ultima epoca, e nell' anno 70
» prima del passaggio di Serse nella Grecia, cioè l' anno
» 550 avanti Gesù Cristo (1); giacchè la data del pas-
» saggio di Serse, per concorde confessione di tutti i
» cronologisti, appartiene all' anno 480. La seconda epoca
» parla sicuramente della presa di Sardi; ma essendo
» la data all' intutto cancellata, non sappiamo quale fosse
» la opinione dell' autore di questa cronaca; è però certo
» che l' ambasceria di Creso a Delfo apparteneva all'an-
» no 550. Questo principe mandò due diverse volte a
» consultare l' oracolo; e fu solamente dopo l' ultima ri-
» sposta di Apollo che imprese la guerra contro Ciro.
» Veggiamo dal racconto di Erodoto che la guerra durò
» più di un anno; si può anche conchiudere dalla rispo-
» sta di Apollo alla terza ambasceria di Creso, che essa
» durasse tre anni. Avendo questo principe spedito dopo
» la sua cattività a far dei rimproveri all' oracolo di Delfo,
» perchè la sua risposta lo avesse impegnato in una guer-
» ra, il cui esito gli era stato così funesto, lo dio ri-
» spose (2) che Creso era stato punito pei delitti de' suoi
» padri, e che Apollo non aveva potuto cangiare i de-
» stini; che tutto ciò che gli era riuscito possibile di
» fare in riconoscenza dei ricchi doni fatti al suo tempio,
» era stato di ritardar per tre anni la rovina di Creso.
» Questo discorso suppone che Sardi non sia stata presa,
» e che il regno de' Lidii non fosse distrutto che tre
» anni dopo la seconda risposta dell' oracolo; se a que-
» sti tre anni si aggiungono due anni pel tempo delle

(1) Cioè avanti l' era cristiana volgare. — (2) *Herodot. L.* 1, *n.* 91.

» due ambascerie spedite a Delfo, vi saranno cinque » anni tra la presa di Sardi e la prima ambasceria di » Creso a Delfo, l'anno 550 innanzi l'era volgare; » onde Sardi sarà stata presa da Ciro l'anno 545, e » l'autor della cronaca di Paros sarà conforme a Sosi- » crate ». Il presidente Bouhier adotta la osservazione del Freret; e ne conchiude che la presa di Sardi dee essere fissata all'ultimo anno della LVIII.ª olimpiade, cioè alla fine dell'anno 545, od al principio del 544, perchè l'ultimo anno della LVIII.ª olimpiade si estendeva sopra questi due anni. Ma per trovare questa conformità tra l'autor della cronaca di Paros e Sosicrate suppone il Freret che delle due ambascerie di Creso a Delfo la prima sia quella di cui parla l'autore della cronaca di Paros; mentre se si suppone che l'ambasceria di cui parla questo autore è la seconda, allora egli si troverà conforme ad Eusebio. Il Freret riconosce come certo che l'ambasceria di cui parla quest'autore sia dell'anno 550; ed osserva che dalla terza risposta dell'oracolo apparisce che Sardi non dovette essere presa che tre anni dopo la seconda; ora essendo l'anno 550 contato pel primo di questi tre anni, l'anno 548 sarà il terzo, ed il calcolo della cronaca di Paros si troverà conforme a quello di Eusebio. D'altronde se Sardi non fu presa che nel 545, ne seguirà che i 14 anni del regno di Creso non comincieranno che nel 559, ed i 75 anni del regno di Aliatte nel 616, e che i sei ultimi anni dell'assedio di Mileto non avranno finito che nel 610 o 611. Ma noi abbiamo fatto osservare che la guerra tra i Medi ed i Lidii ha dovuto cominciare fin dal 612; donde segue che fin dal 612 i sei ultimi anni dell'assedio di Mileto erano trascorsi; che fin dal 618 Aliatte doveva essere sul trono; ed allora il calcolo di Eusebio diventa preferibile a quello di Sosicrate: Aliatte sarà montato sul trono nel 619; Creso gli sarà succeduto nel 562, e Sardi sarà stata presa nel 548.

Presa di Babilonia. Ciro, dopo essersi impadronito di Sardi, formò il disegno di soggiogare anche Babilonia, e secondo il canone di Tolomeo salì sul trono dei re babilonesi nell'anno 209 dell'era di Nabonassar, 538 avanti l'era volgare; onde in quest'anno dee essere posta la presa

di Babilonia per mezzo di Ciro. Ora Dario il Medo che succedette a Baldassare, giusta la testimonianza di Daniele, non può essere che Ciassare re dei Medi, di cui parla Senofonte; ed in fatto, secondo questo scrittore, Ciro divenuto signore di Babilonia vi fece preparare un magnifico palazzo per Ciassare suo zio, al quale deferì la principale autorità su quest' impero che egli aveva conquistato. È dunque in quest' anno 538 che Ciassare nominato *Dario il Medo* succedette a Baldassare, essendo allora in età di 62 anni.

Finalmente Ciassare morì dopo aver regnato due anni sui Caldei, e ventiquattro anni sui Medi: questi due imperi passarono sotto il potere di Ciro, e verso lo stesso tempo Cambise re di Persia e padre di Ciro cessò di vivere, e Ciro si trovò solo alla testa dei tre imperi uniti nell' anno 536 avanti l' era volgare, e da quest' epoca Senofonte numera i sette anni del regno di Ciro; e da esso si conta il primo anno del regno di Ciro, di cui si parla in Esdra, e che fu il termine dei settant' anni della cattività de' Giudei, e l' epoca della loro liberazione. Fine dell'impero dei Medi.

Dopo aver così fissati tutti i punti di cronologia ripiglieremo con poche parole la storia dei Medi dalla ribellione d'Arbace fino alla morte di Ciassare figliuolo di Astiage.

TERZA PARTE.

Compendio cronologico della storia dei Medi dalla ribellione di Arbace fino alla morte di Ciassare figliuolo di Astiage.

Se si presta fede a Ctesia, a Diodoro di Sicilia, a Giustino ed a Velleio Patercolo, la liberazione dei Medi dee risalire fino al tempo in cui Josaphat regnava nella Giudea. Allora fu, secondo la loro opinione, che Arbace governatore della Media imprese a formare una congiura contro Sardanapalo re di Ninive, principe più molle e più effeminato delle stesse donne. Belesi, governatore di Babilonia, e molti altri entrarono nelle mire di Arbace. Sardanapalo, vinto ed inseguito fino alle porte di Ninive, vi si chiuse; la città fu presa, e Sardanapalo si abbruciò nel suo palazzo. Secondo le testimonianze di Velleio, di Giustino, di Ctesia e di Emilio Sura, que- Liberazione dei Medi fatta da Arbace. Anni del per. Giul. 3814. Avanti l'era volgare 900.

sta rivoluzione dovette accadere circa 1073 anni dopo Nino primo re di Ninive, 340 anni prima di Ciro, 900 anni prima dell'era volgare.

In tal guisa i Medi scossero il giogo degli Assirii e si posero in libertà. Paragonando Ctesia con Erodoto, sembra che Arbace, di cui parla Ctesia, non assumesse punto il titolo di re, e che tanto egli quanto i suoi successori non fossero che semplici giudici o governatori infino al tempo in cui apparve quello che Erodoto nomina *Deioce*, e che sembra essere quello stesso che Ctesia appella *Arseo*.

Regno di Deioce.

Anni del per. Giul. 3996; Avanti l'era volgare 718.

La debolezza del governo dei Medi aveva introdotto fra loro gravi disordini, quando Deioce figliuolo di Fraorte, Medo di nazione, ne prese occasione di erigere lo Stato in monarchia, e seppe condurre così destramente gli animi, che fu riconosciuto re di comune consenso. Secondo Ctesia, ciò dovette accadere sotto il regno di Ezechia, circa 159 anni avanti Ciro; e secondo Erodoto, ciò ha dovuto avvenire sotto il regno di Achaz, circa 172 anni prima di Ciro; o piuttosto Deioce cominciò ad esercitare qualche autorità nella sua nazione al tempo di Achaz, e fu riconosciuto re al tempo di Ezechia: e così si conciliano Erodoto e Ctesia. Fino al tempo di Deioce i Medi non avevano abitato che in villaggi; questo principe fece edificare una città, che divenne assai celebre e che si nominò *Ecbatana*. Deioce, unicamente occupato nel rassodare il suo dominio e nell'incivilire i costumi del suo popolo colle leggi che egli stabilì, non imprese mai nulla contro i suoi vicini. Egli morì dopo 40 anni di regno secondo Ctesia, o 53 secondo Erodoto.

Regno di Fraorte.

Anni del per. Giul. 4036; Avanti l'era volgare 678.

Fraorte suo figliuolo gli succedette nel ventesimo anno di Manasse re di Giuda, trentesimosecondo di Asarhaddon re dell'Assiria. Fraorte, nominato anche *Aphraarte* od *Aphradarte*, è quello stesso che la Scrittura chiama *Arphaxad*, che diede l'ultima mano alla costruzione della città d'Ecbatana. Questo re, che era di carattere bellicoso, non contentandosi del regno della Media che suo padre gli aveva lasciato, attaccò i Persiani, ed avendoli vinti in un grande combattimento, li soggettò al suo impero. Renduto forte dalle loro truppe, attaccò le nazioni vicine le une dopo le altre, in guisa che si rendette pa-

drone di quasi tutta l'Alta-Asia, che comprende tutto il territorio che giace al settentrione del monte Tauro dalla Media sino al fiume Halis, ed è dal suo regno che si conta la durata del dominio dei Medi sull'Alta-Asia fino al principio di Ciro, per lo spazio di 118 anni, ad eccezione dei 28 anni del dominio degli Sciti sotto il regno di Ciassare. Avendo i felici successi gonfiato il cuore di Fraorte, egli ardì di portar la guerra contro gli Assirii. Nabuchodonosor loro re, chiamato altrimenti *Saosduchin*, gli diede la battaglia nella pianura di Ragau, riportò una piena vittoria, entrò nella Media, prese d'assalto Ecbatana, e la diede in preda al sacco. Essendo Fraorte stato arrestato nella sua fuga, venne condotto a Nabuchodonosor, che lo fece morire a colpi di giavelotto; il suo regno aveva durato 22 anni. Nel seguente anno, tredicesimo di Saosduchin, questo principe manda Oloferne con una potente armata per vendicarsi dei popoli che gli avevano ricusato soccorso contro i Medi. Oloferne perisce col suo esercito innanzi Betulia nello stesso anno quarantesimoterzo di Manasse.

Anni del per. Giul. 4058; Avanti l'era volgare 656.

Ciassare figliuolo di Fraorte, succeduto a suo padre subito dopo la sua morte, seppe approfittare della sconfitta degli Assirii. Egli si ristabilì a prima giunta nel suo regno della Media, indi ricuperò l'impero di tutta l'Alta-Asia. Ciò che allora stava più a cuore a questo principe era di andare ad attaccar Ninive per vendicar la morte di suo padre colla rovina di questa grande città; ma sembra che, occupato nel ristabilirsi negli ultimi anni di Saosduchin, non marciasse contro Ninive che nel principio del regno di Chinaladano, principe effeminato, il quale succedette a Saosduchin, e divenne bentosto spregevole per la sua mollezza. Avendo adunque Ciassare raunato allora truppe da tutta l'Asia che giace al di sopra del fiume Halis, marciò contro Ninive con un possente esercito. Gli Assirii lo scontrarono e furono sconfitti. Ciassare li spinse fino a Ninive, e formò l'assedio di questa città; ma la invasione degli Sciti nella Media lo obbligò ad abbandonare la sua impresa. Il suo esercito fu sconfitto da quei barbari, che si sparsero nell'Alta-Asia, e questi ne rimasero signori per ventotto anni. Ciassare, che si vedeva privato del suo impero da questa barbara nazione,

Regno di Ciassare figlio di Fraorte.

Anni del per. Giul. 4058; Avanti l'era volgare 656.

Anni del per. Giul. 4068; Avanti l'era volgare 646.

deliberò co' suoi sudditi di liberarsi da questi importuni
Anni del per. Giul. 4096; Avanti l'era volgare 618. ospiti. Per eseguire un tal disegno i Medi invitarono un
gran numero di Sciti ad un banchetto che si celebrava
in ogni famiglia: ciascuno inebbriò il suo ospite, e gli
Sciti furono trucidati in questo stato; e quelli che non
avevano assistito a questi banchetti, avendo udità la
morte dei loro compagni, se ne fuggirono nella Lidia
presso il re Aliatte. Vedendosi finalmente Ciassare libe-
rato da questi pericolosi nemici, ripigliò il disegno del-
l'assedio di Ninive. Già da alcuni anni Nabopolassar,
principe babilonese, aveva persuaso ai Caldei di scuo-
tere il giogo degli Assirii, e si era fatto riconoscere re
di Babilonia. Chinaladano, spogliato così di una parte
del suo impero, regnava ancora sugli Assirii, e Ninive
era la capitale de' suoi Stati. Ciassare e Nabopolassar si
collegarono adunque insieme contro gli Assirii; ed avendo
congiunte le loro forze, assediarono Ninive, la presero,
uccisero Chinaladano, che altri nominano Saraco o Sar-
Anni del per. Giul. 4101; Avanti l'era volgare 613. danapalo III, e rovinarono da sommo ad imo questa
grande città. Avendo Ciassare soddisfatto la sua vendetta
contro gli Assirii, non pensò più che ad inseguire gli
ultimi avanzi dell'esercito degli Sciti, ed a punirli pei
gravi mali che que' barbari avevan commesso nell'Asia.
Si erano essi ritirati presso Aliatte re di Lidia che gli
Anni del per. Giul. 4102; Avanti l'era volgare 612. aveva benignamente accolti. Ciassare mandò a domandarli
ad Aliatte, il quale ricusò di consegnarglieli: irritato da
questo rifiuto, si preparò a far la guerra ai Lidii, ed
unì a quest'uopo un grande esercito, che condusse sulle
frontiere della Lidia. Nello spazio di cinque anni le due
parti vennero più volte a battaglia con un vantaggio ad
un dipresso uguale; ma il combattimento che si diede
nel sesto anno fu notevole per un eclissi del sole, che
tutto ad un tratto cangiò il giorno in una notte oscuris-
sima. Quest' eclisse era stato predetto da Talete il Mi-
Anni del per. Giul. 4107; Avanti l'era volgare 607. lesio, e dovette accadere nel terzo anno di Joachim,
decim' ottavo di Nabopolassar, quarantesimonono di Cias-
sare, secondo della quarantesimaterza olimpiade, cento
quarantasette di Roma, seicentosette avanti l'era volga-
re. I Medi ed i Lidii, spaventati da questo impreveduto
accidente, che essi riguardavano come un segno della
collera degli dèi, si arrestarono nel più gran fervore del

combattimento, e ritirandosi dall' una parte e dall' altra, non pensarono più che a fermare la pace. Siennisi re di Cilicia, e Nabopolassar re di Babilonia, nominato in Erodoto *Labineto*(1), ne furono i mediatori. Per renderla più ferma, i due principi stabilirono che Aliatte desse la sua figlinola Ariene ad Astiage figlio di Ciassare. Da questo matrimonio nacque sette anni dopo Ciassare II, chiamato nella Scrittura *Dario il Medo*, il quale era in età di 62 anni quando entrò in possesso del regno della Caldea mercè la presa di Babilonia e la morte di Baldassare. Finalmente Ciro, padre di Astiage, morì dopo 61 anni di regno, comprendendovi i 28 anni del dominio degli Sciti, o 33 anni senza comprenderveli.

Astiage succedette a Ciassare suo padre; egli è l'Assuero che ebbe per figliuolo Dario il Medo, giusta la narrazione di Daniele(2). Il suo regno durò 35 anni; ma la storia non ce ne descrive alcuna particolarità. Prima che egli sposasse Ariene, da cui ebbe Ciassare nomato *Dario il Medo*, aveva avuto da una prima moglie una figlinola appellata *Mandane*, e l' aveva data in isposa, mentre ancor viveva, a Cambise re dei Persiani; e da questo matrimonio nacque Ciro un anno dopo la nascita del giovane Ciassare suo zio. Ciro passò i primi anni della sua vita in Persia nella casa di suo padre; giunto all' età di dodici anni, fu spedito nella Media ad Astiage

Regno d'Astiage.

Anni del per. Giul. 4119; Avanti l'era volgare 595.

(1) Ecco la osservazione del p. di Montfaucon: « Erodoto fa men- » zione di alcuni re di Babilonia, che egli chiama tutti *Labineti*. Si » scorge qui il *Nabonido* di Beroso, ed il *Nabo* della Scrittura, che è » nome comune ai re di Babilonia col cangiamento di un' *L* in *N*... Si » dee osservare che i Babilonesi pronunciavano del pari *Labo* o *Nabo*; » e che, come si legge in Beroso ed in altri autori che hanno scritto sui » Caldei, *Nabo-Palassar*, e *Nabo-Calassar*, si legge anche *Labo-* » *Rosnarchod*; e come nota il p. Petavio nel suo *Rationarium*, i nomi » *Nabo-Polassarus* e *Nabo-Colassarus* del canone di Tolomeo sono » scritti in alcuni codici *Labo-Polassarus*, *Labo-Colassarus*. Erodoto » anch' esso fa qui un cangiamento dell' *O* in *Y*, seguendo il costume » dei Greci, che si è già potuto osservare in *Cadoscha*, Καδύτις (così » Erodoto nomina Gerusalemme): così pure in vece di *Tsor* dicono » Τύρος; in vece del *Mar* ebraico dicono Μύῤῥα; di *Nabo*, Λάβυς; di » *Cores*, Κῦρος. La città chiamata da s. Atanasio, che era Egizio, » Σοήνη, chiamasi dai Greci Συήνη. Il promontorio che Erodoto ap- » pella in un luogo Σολόεις, lo chiama in un altro Συλόεις. Gli Sciti, » che nella loro lingua si appellavano *Scholoti*, in greco eran detti » Σκυθαί. Il fiume della Scizia chiamato *Porata*, era appellato dai Greci » Πυρετός. Secondo la stessa analogia, in vece di *nox*, *anchora*, i Greci » dicono νὺξ, ἄγχυραν. Part. II, c. III, p. 160 e 161. — (2) *Dan.* IX. 1.

suo avo, presso il quale passò cinque anni. Tornò poscia nella Persia presso Cambise suo padre; e vi rimase fino all' età di quarant' anni, in cui partì alla testa di un esercito per andare in soccorso di Ciassare suo zio, il quale era succeduto ad Astiage.

Regno di Ciassare figliuolo d' Astiage.

Ciassare figliuolo di Astiage è colui che la Scrittura nomina *Dario il Medo*, ovvero *Dario figliuolo di Assuero della stirpe dei Medi*. Appena egli si assise sul trono, che dovette sostenere una guerra. Avendo udito che il re di Babilonia, il quale era Neriglissor, armava potentemente contro di lui, ed aveva già impegnato nella sua contesa molti principi, spedì a Cambise per chiedergli soccorso. Allora Ciro fu dichiarato generale dell' esercito persiano; e, da quest' epoca si numerano i trent' anni di regno che alcuni antichi gli danno. Ciro adunque marciò in soccorso di Ciassare; la guerra durò ventun' anni, e Ciro passò tutto questo tempo in campagna, spingendo le sue conquiste di luogo in luogo, finchè ebbe terminato di soggiogar tutto l' Oriente colla presa di Babilonia. La Scrittura dice che Dario il Medo, il quale altro non è che Ciassare zio di Ciro, regnò in Babilonia dopo la presa di questa città e la morte di Baldassare. In fatto Ciro finchè visse suo zio divise con esso lui l' impero, quantunque interamente conquistato dal suo valore; portò anche la condiscendenza fino a deferirgli il primo grado. Ciassare era nel sessantesimo secondo anno della sua età, ventesimosecondo del suo regno sui Medi, quando cominciò a regnare sopra i Caldei: morì due anni dopo; ed allora Ciro rimase solo signore di questo grande impero formato dalla unione de' Caldei, de' Medi e de' Persiani.

Anni del per. Giul. 4154; Avanti l'era volgare 560.

Anni del per. Giul. 4176; Avanti l'era volgare 538.

Anni del per. Giul. 4178; Avanti l'era volgare 536.

Conclusione di questa dissertazione.

In tal guisa fu spenta la monarchia de' Medi che aveva esistito per 182 anni, dal principio di Deioce nell' anno 718 avanti l' era volgare sino alla fine di Ciassare figliuolo di Astiage nell' anno 536; in guisa che il ventesimosecondo ed ultimo anno di Fraorte si scontra col duodecimo di Saosduchin re di Ninive e di Babilonia, il cui esercito fu sconfitto innanzi a Betulia nel tredicesimo anno del suo regno, 655 prima dell' era volgare. Ecco ciò che abbiamo tentato di stabilire nella presente dissertazione; se ci siamo riusciti, abbiamo con-

fermato la verità della storia di Giuditta; ma quand' anche non ci fossimo riusciti, questa storia non sarebbe perciò meno certa, perchè è indipendente dalla determinazione precisa del tempo in cui avvenne. Quante difficoltà di simil sorta si trovano nella storia profana, senza che nulla si possa conchiuderne contro, la certezza dei fatti nei quali si trovano somiglianti difficoltà? Quando ci fosse impossibile il conciliare la cronologia dei Medi e quella degli Assirii per determinare l' epoca precisa della storia di Giuditta, potremmo dire per riguardo a questa difficoltà quel che Prideaux stesso diceva di quella desunta dall' età di questa santa vedova, e che gli sembrava essere la più grave. « L' impotenza in cui siamo » di rischiarar questa difficoltà (diceva egli (1)) non dee » però essere una ragione per farci rigettare l' intera » storia. Esiste appena una storia scritta, che nel secolo » seguente non appaia, per riguardo ai tempi, ai luoghi » ed alle altre circostanze, piena di apparenti contrad- » dizioni, che a stento si conciliano, quando le circo- » stanze di questi fatti si sieno spente nella memoria » degli uomini. Quanto più dobbiamo essere soggetti ad » ingannarci quando spingiamo gli sguardi sopra oggetti » che sono lontani da noi più di duemila anni, e che » non possiamo scorgere che alla debole luce di alcuni » avanzi di storia così oscuri e così interrotti, che siamo » costretti a brancolare non ostanti quei lumi che da essa » possiam ricavare. »

(1) Prideaux, *Storia de' Giudei*, part. 1, lib. 1, anno 655 avanti Gesù Cristo.

DISSERTAZIONE

SUL TEMPO

DELLA STORIA DI ESTHER(*)

Diversità di opinioni sull'Assuero del libro di Esther.

Poche storie si danno la cui epoca sia più contrastata di quella di Esther. La sacra Scrittura ci dice che essa avvenne sotto il regno di un principe nomato *Assuero*; ma chi sia quest'Assuero, è ciò su cui i dotti non concordano. La versione greca lo chiama *Artaserse*; e la Volgata stessa, che lo nomina *Assuero* dietro il testo ebraico, lo indica in appresso sotto il nome di *Artaserse* in quei frammenti cavati dalla greca versione. Lo storico Giuseppe ha creduto che quest'*Assuero* fosse il figliuolo ed il successore di Serse, cioè colui che i Greci hanno appellato *Artaserse Longimano*. Su questa doppia testimonianza della versione greca e di Giuseppe molti tra gli antichi e tra i moderni hanno seguito questo sentimento; altri, più arditi nelle lor conghietture, hanno cercato altrove l'*Assuero* del libro di Esther.

Gli uni posero la storia di Esther prima del ritorno dalla cattività di Babilonia, gli altri dopo questa cattività. Tra quelli che la posero prima del ritorno dalla cattività alcuni pretendono che l'Assuero di cui si parla in questo libro sia *Astiage* padre di Dario il Medo; altri son d'avviso che sia lo stesso *Dario il Medo*. Il p. Arduino sostiene essere desso il padre di *Dario il Medo*; ma lo distingue da Astiage, che egli crede essere il primogenito di quest'Assuero. Fra quelli che pongono un siffatto avvenimento dopo il ritorno dalla cattività, pretendono gli uni che Assuero sia lo stesso *Cambise*; altri che sia *Dario figliuolo di Istaspe*; altri *Serse*; altri convengono che sia un *Artaserse*; e gli uni affermano che egli fosse quegli che fu soprannomato *Mnemone*; altri sostengono che fosse l'altro, al quale si diede il soprannome di *Ocho*.

(*) Dissertazione composta dal sig. Rondet.

Ma l' opinione più seguita dopo l' Usserio, che ne divenne il principal difensore, è quella che tiene per *Dario figliuolo di Istaspe*. I pp. Calmet e de Carrières si determinarono a seguire questa opinione, che loro parve più autorevole e meglio fondata. Tutto ciò che si dice di Assuero nel libro di Esther, loro sembra convenire a quel *Dario* che primo soggiogò l' India e l' Arabia, e che vi regnò sopra una vasta estensione di provincie. L'Assuero sposo di Esther aveva stabilito la sua dimora nella città di Susa, che era la capitale del suo impero; ciò sembra (così si dice) convenire a Dario figliuolo di Istaspe, il quale abbellì sommamente questa città, e vi fece costruire un magnifico palazzo, in cui rinchiuse i suoi tesori, secondo la testimonianza di Erodoto. Lo stesso storico riferisce che Dario amava molto una delle sue mogli chiamata *Artistone*, alla quale fece innalzare una statua d' oro; e questo nome parve molto somigliante a quello di Esther. Avendo altri osservato nel libro di Esther che a prima giunta essa ottenne il nome di *Edissa*, credettero di trovare una maggior somiglianza tra questo nome e quello di *Atossa*, altra moglie dello stesso principe. Per confermare a Dario figliuolo di Istaspe il vantaggio di essere l' *Assuero* del libro di Esther, si aggiunge che secondo questa opinione è assai facile il conciliare l' età di Mardocheo col tempo di questo principe; il che, come si dice, non può farsi se si differisce la storia di Esther per porla sotto uno de' suoi successori nel regno di Persia. Finalmente si osserva che Assuero impose un *tributo sulle terre e sulle isole del suo impero*; e si pretende che questo carattere non possa convenire che a Dario figliuolo di Istaspe.

I pp. Calmet e de Carrières tengono per Dario figlio di Istaspe.

L' abate di Vence, nel tempo stesso in cui confessa che queste ragioni sono assai verisimili, è d' avviso che sia difficile il rispondere alle difficoltà che vi si oppongono, e si determina ad abbracciare l' opinione di coloro i quali ritengono che l' Assuero del libro di Esther sia *Artaserse Longimano*. Ma sostiene debolmente la opinione che abbraccia, e si mostra impacciato nei calcoli cronologici, che danno grandi vantaggi a colui che lo vuol combattere.

L'ab. di Vence ed il p. Ceillier tengono per Artaserse Longimano.

Il p. Houbigant non ha trattato tale quistione, e

dice soltanto in una delle sue note sui frammenti greci di questo libro, che essendovisi fatta menzione del tempio, *la storia di Esther dee essere posta nei primi anni di Artaserse Longimano.* Ma tale quistione è sommariamente discussa dal p. Ceillier nel primo volume della sua Storia generale degli autori sacri ed ecclesiastici. Parlando di Esther e di Mardocheo, esamina in qual tempo sia accaduta questa storia, e sostiene che *non fu sotto Dario figliuolo di Istaspe, ma sotto Artaserse Longimano.* La semplicità delle sue prove, libere da ogni calcolo cronologico, non può a meno di non fare impressione. Crediamo che il sentimento del p. Ceillier e dell' abate di Vence sia meglio appoggiato di quel che non sembri essere quello dei pp. Calmet e de Carrières. Nostro divisamento è adunque di mostrare che l' *Assuero* del libro di Esther non è il *Dario figliuolo di Istaspe*, come lo si crede comunemente, e come lo pretesero i pp. Calmet e de Carrières; ma che è *Artaserse Longimano*, come pensa il p. Houbigant, come l' hanno sostenuto il p. Ceillier e l' abate di Vence, come lo dice lo storico Giuseppe, e come lo indicano la stessa versione greca e la Volgata.

Piano di questa dissertazione.

Essendo queste due opinioni le principali, la discussione delle prove allegate dall' una parte e dall' altra potrà bastare per riconoscere chi sia quest'*Assuero.* Esporremo le prove del p. Ceillier, e giustificheremo quelle dell' abate di Vence.

La prima parte di questa dissertazione mostra che l' *Assuero* del libro di Esther non è Dario figlinolo di Istaspe; ma Artaserse Longimano.

Nella seconda si trova tutto ciò che venne allegato in favore di Dario figliuolo di Istaspe; col rispondervi termineremo di provare che l' *Assuero* del libro di Esther è l' Artaserse Longimano.

PRIMA PARTE.

Esposizione delle prove del p. Ceillier contro Dario figliuolo di Istaspe, ed in favore di Artaserse Longimano.

Osservazione sullo stesso nome di *Assuero.*

Alla sola vista del testo si scorge una prova, che però venne negletta dal p. Ceillier e dall' abate di Vence, forse perchè essi consultavano non tanto il testo originale, quanto le versioni greca e latina; questa prova è cavata dal nome

stesso di questo principe; giacchè si dee por mente che *Dario figliuolo di Istaspe* era notissimo agli Ebrei sotto il nome di *Dario*, דריוש. Così lo nominano Esdra, Nehemia, Aggeo e Zacharia. Ecco quattro scrittori ebrei che lo appellano *Dario*, al par di tutti gli altri autori o greci o latini; nessuno lo nomina *Assuero*, אחשורוש. È forse credibile che il solo autore del libro di Esther abbia indicato questo principe sotto un nome che nessuno gli dà nemmeno fra gli Ebrei? Se fosse stato quel Dario di cui parlano Esdra, Nehemia, Aggeo e Zacharia, l'autore del libro di Esther ne avrebbe senza alcun dubbio parlato come gli altri, ed al par di essi lo avrebbe chiamato Dario. Se gli dà un altro nome, ciò addiviene perchè in fatto non è lo stesso principe.

Andiamo più oltre, ed affermiamo che in ebraico il nome di *Assuero* indica *Artaserse*. L'autore della greca versione era di quest'avviso, posciachè egli ha tradotto l'uno per l'altro: Giuseppe lo credeva ugualmente; posciachè egli ha riferito la storia di Esther al regno di Artaserse Longimano; ed in fatto si può dire che in ebraico questi due nomi *Assuero* ed *Artaserse*, ארתחששתא o ארתחשסתא, hanno maggiore affinità di quel che comunemente non si crede, quando si considerano soltanto nel latino. Per intender questo bisogna sapere che gli Ebrei non avendo un carattere che corrisponda alla lettera X, sono costretti ad esprimerla con due caratteri, חש, o כש e כס (1). In tal guisa ove noi leggiamo nella nostra Volgata *Arphaxad*, *Axa*, *Axaph*, si legge nell' ebraico *Arpahhschad*, ארפכשד, *Ahhsa*, עכסה, *Ahhscap*, אכשף. Ciò posto, bisogna osservare che invece di *Assuero* si legge nell' ebraico *Ahhsciuerusc*, che è lo stesso che *Axuerus*. Aggiungete che il nome di *Artaserse* è composto da due parole *Arta-xerxes* od *Art'-axerxes*; congiungete questa parola *Arta* con *Axuerus*, ed avrete *Artaxuerus*. Osservate anco che nel nome di *Artaxerxes* la terminazione in *es* potrebbe benissimo derivare dai Greci, in guisa che il nome persiano fosse *Artaxerx*; troncate i due *u* da *Arta*-

(1) ח equivale ad *hh* come il *j* spagnuolo ed il *ch* alemanno in *Bauch*; ש a *ch* nel *chercher* dei Francesi, i quali lo pronunciano *ch*; כ equivale a ח pronunciato più dolce; כ con un punto, a *k*; ס al c dei Francesi innanzi l'*e*, *i* (*Drach*).

xuerus, ed avrete *Artaxers*, che è precisamente il nome *Artaxerx* raddolcito. In tal guisa nell' ebraico *Ahhsciueruse*, si trovano le vestigia di *Artaxerxes*. Si può anche aggiungere che nel capo X, ℣. 1, si legge nell' ebraico *Ahhsceres*, אחשרש, il che si approssima ancor di più ad *Axerx*.

Ci si opporrà certamente che se questo Assuero era lo stesso che l' *Artaserse* di cui parlano *Esdra* e *Nehemia*, l' autore del libro di Esther lo avrebbe, come sembra, nominato al par di loro, principalmente che noi pretendiamo che egli avrebbe dovuto nominarlo *Dario* se avesse parlato di colui che gli altri due indicano con questo nome. Ma bisogna osservare che Esdra e Nehemia nel testo ebraico non lo nominano *Artaserse*; ma *Artahhsciaschtha* o *Artaxaschtha*, che differisce ancor più da *Artaxerxes* che *Ahhsciueruse* o *Axuerus*. Si variò adunque il nome di *Artaserse* mentre non si varia nè punto nè poco su quello di *Dario*. Così con questa sola osservazione abbiamo fondato motivo di rigettar Dario, senza averne per rigettare *Artaserse*; giacchè variandosi sul nome di questo, non v' ha maraviglia che l' autore del libro di Esther lo abbia appellato diversamente da Esdra e da Nehemia. Costoro han conservato di questo nome la prima parte *Arta*, che l' autor del libro di Esther ha trascurato; ma per la seconda parte, *Axerx* o *Axerse*, costui si approssima più coll' *Axueruse* che i due altri coll' *Axaschtha*. Se adunque bisogna confessare che malgrado della differenza dei nomi l'*Artaxaschtha* di Esdra e di Nehemia è lo stesso che l'*Artaxerxes* dei Greci; bisognerà confessare essere possibilissimo che l' *Axerse* o *Axueruse* del libro di Esther sia lo stesso che *Artaserse* al quale d' altronde tutti gli altri caratteri di questo principe sembrano convenire tanto quanto a Dario, ed anche meglio.

Obbiezione del p. Ceillier contro Dario. Prima obbiezione presa dal convito dato da Assuero.

Veniamo ora alle prove del p. Ceillier, o piuttosto alle obbiezioni che egli forma a prima giunta contro Dario. « Ci sembra (dice egli) che l' opinione la quale tiene » per Dario figliuolo di Istaspe non si sostenga gran fatto; » posciachè la storia d'Assuero, tale e quale ci vien rap» presentata nel libro di Esther, comprende molte circostan» ze incompatibili con quella di questo Dario ». Se si pre-

tende che il p. Ceillier s' avanzi troppo dicendo *incompatibili*, si vedrà almeno che esse non concordano perfettamente colla storia di questo principe, e che le applicazioni che se ne fanno non sono sempre molto felici, nè tali che non si possa forse trovar di meglio.

« A modo d' esempio (continua il p. Ceillier), si » dice in Esther che Assuero nel *terzo anno del suo* » *regno* diede un banchetto magnifico a tutti i principi della » sua corte, mentre Dario figliuolo di Istaspe diede un ugual » banchetto *nel primo anno del suo regno*, come lo assi- » cura Giuseppe nel libro XI delle sue Antichità giudai- » che, cap. 4 ». Per sentir meglio la forza di questa obbiezione bisogna sapere che quelli i quali sostengono che Assuero sia questo Dario, hanno preteso di prevalersi del banchetto di cui parla Giuseppe. Il p. Ceillier loro dice adunque: la vostra prova poggia sul falso; giacchè, secondo la testimonianza di Giuseppe, fu nel *primo anno del suo regno* che Dario diede questo banchetto, mentre il banchetto di cui parla il libro di Esther non fu dato che *nel terzo anno del regno di Assuero;* e Giuseppe non dice punto che Dario abbia ripetuto questo banchetto nel terzo anno del suo regno, ma dice che *Artaserse nel terzo anno del suo regno diede il banchetto* di cui parla il libro di Esther. In tal guisa Giuseppe, lungi dall' esservi favorevole, vi è contrario; e se volete che ce ne riportiamo alla sua testimonianza, crederemo con esso lui che l' Assuero del libro di Esther sia Artaserse e non Dario.

Seconda obbiezione desunta dal libro di Esther.

Il p. Ceillier prosiegue in questi termini: « La storia » di Assuero ci dice che questo principe aposò due donne, » una delle quali era giudea; ciò che non si può dire di » Dario figliuolo di Istaspe, il quale, secondo la testi- » monianza di Erodoto, ebbe tre mogli, delle quali le » due prime, *Atossa* ed *Artistone*, erano figliuole di Cam- » bise (o piuttosto figlie di Ciro (1) e sorelle di Cambise); » e la terza chiamata *Parmis* era figliuola di Smerdi » figlio di Ciro ». In tal guisa perchè Assuero ha amato molto *Esther*, voi ci allegate la testimonianza di Erodoto, il quale dice che Dario ha molto amato *Artistone*, e ne

(1) Il p. Ceillier cade qui in errore nominando Cambise invece di Ciro.

conchiudete che questa donna caramente diletta era Esther. Ma Erodoto ci dice che questa donna carissima era figliuola di Ciro; e se volete che ce ne riportiamo alla testimonianza di Erodoto, ne conchiuderemo che questa donna amatissima non era Esther, e che questo Dario non era l'Assuero sposo di Esther.

Terza obbiezione presa dall'editto di Dario in favore de' Giudei.

« D' altronde (aggiunge il p. Ceillier) Dario figliuolo » di Istaspe si mostrò favorevole verso i Giudei fin dal » secondo anno del suo regno, mentre Assuero marito di » Esther non li onorò della sua protezione che nel terzo » anno del suo impero ». Imperocchè fu il banchetto del terzo anno del suo impero che diede motivo al ripudio di Vasthi sua sposa, alla quale venne sostituita Esther, che non divenne sua moglie che nel settimo anno del suo regno.

Quarta obbiezione presa dall'origine di Dario.

« Finalmente (dice il p. Ceillier) Assuero, giusta i » frammenti greci del libro di Esther, contava fra i suoi » antenati alcuni re di Persia, ed aveva ricevuto il regno » per successione ereditaria, il che non si addice per nulla » a Dario figliuolo di Istaspe. Egli non era nè figliuolo » nè discendente dai re di Persia; e se montò sul trono » dopo aver ucciso il mago Oropaste, che si era impa- » dronito dell'impero facendosi credere fratello di Cam- » bise, non fu già per diritto di successione ereditaria, » ma, come leggiamo in Erodoto, per la destrezza » del suo scudiero e pel nitrire del suo cavallo; giacchè » i sette congiurati i quali uccisero il falso Smerdi usurpa- » tore del regno, avevano convenuto di riconoscer re colui, » il cavallo del quale saluterebbe pel primo il sole, che » spuntava, co' suoi nitriti.

» Abbiamo adunque creduto (conchiude il p. Ceillier) » di dover seguire il sentimento, che l' Assuero del libro » di Esther sia lo stesso che l'Artaserse Longimano, per- » suasi che tutte le circostanze dei tempi, dei luoghi e » delle persone notate nella storia d' Assuero convenivano » meglio d' assai a questo Artaserse che a verun altro dei » principi che regnarono nella Persia tanto prima quanto » dopo lui. Per darne delle prove è necessario il far la » enumerazione di tutte le particolarità che si scontrano » nella storia d' Assuero, e farne l' applicazione ad Arta- » serse (Longimano). Quest' è ciò, come mi sembra, che » non è difficile ad eseguirsi ».

» Assuero, secondo le notizie che ci dà il libro di » Esther (tanto quelle che si trovano nel testo ebraico, » quanto le altre che si leggono nei frammenti greci), » era *re dei Persiani*. Egli regnò dalle *Indie fino all' Etio-* » *pia sopra centoventisette provincie*. *Susa* era la *capitale* » del suo impero, ed egli vi era ordinariamente stanziato. » I suoi *antenati* avevan *posseduto l' impero de' Persiani*, » ed egli lo aveva da loro ricevuto in retaggio. Il suo » regno fu lungo, e durò più di *dodici anni*. Egli fu *favo-* » *revole ai Giudei* dopo avere sposato una donna di questa » nazione. Si rendette *tributarie la terra e tutte le isole* » *del mare* (o semplicemente, giusta il testo ebraico, *le* » *isole*). Il suo regno ebbe principio *lungo tempo dopo che* » *Jechonia* re di Giuda fu trasportato da Gerusalemme a » Babilonia. Finalmente sotto il regno di questo Assuero » *il tempio* di Gerusalemme esisteva. Queste sono le prin- » cipali circostanze che possono servire a far conoscere » l' *Assuero* che cerchiamo. Tentiamo ora di mostrare che » esse indicano chiaramente *Artaserse Longimano*.

Caratteri dell' Assuero di cui si parla nel libro di Esther.

» Primieramente questo Artaserse era *re di Persia*: » quest' è un fatto certissimo. Gli storici ecclesiastici e » profani concordano nel dire che egli succedette a Serse » suo padre nella monarchia dei Persiani l' anno del » mondo 3531 », secondo la cronologia dell' Usserio, cioè 473 anni prima dell' era cristiana volgare; od almeno si conviene unanimemente che egli succedette a Serse suo padre nella monarchia dei Persiani indipendentemente dalla data precisa del principio del suo regno e della morte di suo padre: giacchè v' ha qualche motivo da presumere che Serse vivesse oltre quel termine, e che Artaserse, associato al potere, salisse sul trono verso l' anno 473 o 474 avanti l' era volgare. Ma non si tratta qui della determinazione precisa di quest' epoca, basta osservare che Artaserse fu certamente re di Persia, figliuolo e successore di Serse.

Prove del p. Ceillier in favore di Artaserse. Prima prova tratta dal titolo di re della Persia.

« Secondariamente questo principe regnò dalle *Indie* » *fino all' Etiopia sopra centoventisette provincie;* giacchè » il poco successo delle armi di Serse nelle battaglie di » Platea e di Micale non disordinò talmente i suoi affari » che egli non conservasse il suo regno quasi nel me- » desimo stato in cui lo aveva ricevuto da Dario figliuolo

Seconda prova cavata dall' estensione dell'impero di Artaserse.

» di Istaspe; e se dopo aver disastrato la Grecia fu » costretto ad uscirne, ciò non diminuì il numero delle » provincie assoggettate al suo impero da' suoi antecessori, posciachè egli non abbandonò che quello che » aveva conquistato. Ora il profeta Daniele ci dice che » al tempo di Ciro, Dario il Medo aveva diviso l' impero » *in centoventi provincie*. Dario, dice questo profeta[1], » pubblicò un editto, e pose *centoventi satrapi* alla testa » del suo regno, affinchè avessero autorità in tutte le » provincie del suo Stato. Giuseppe parlando di questa » distribuzione si allontana molto da Daniele. Egli conta[2] perfino *trecentosessanta satrapi* stabiliti da Dario » il Medo; ma nella numerazione degli Stati di Dario » figliuolo di Istaspe non ne novera[3] che *centoventisette*. » Posciachè noi dunque veggiamo che queste provincie » non furono smembrate dall' impero dei Persiani sotto » Serse successore di Dario figliuolo di Istaspe, è naturale il credere che il suo figlio Artaserse regnasse » ancora su tutte queste provincie. Giuseppe lo dice espressamente[4], e ci assicura che questo principe diede » nel terzo anno del suo regno quel famoso banchetto » di cui si fa menzione nel libro di Esther, e che ciò » avvenne in occasione di una nuova elezione di satrapi » che aveva fatto onde preporli alle *cento ventisette provincie dalle Indie fino all' Etiopia*.

Terza prova cavata dalla città in cui Artaserse risiedeva.

» È inutile l' estendersi molto per dimostrare che la » città di *Susa* era ancor la *capitale* dell' impero de' Persiani sotto il regno di Artaserse; questo fatto non hà » bisogno di prove. Sappiamo per mezzo del secondo libro di Esdra che questo monarca risiedeva ordinariamente in Susa; e quivi, secondo Erodoto, gli inviati » degli Argivi andarono a visitare Artaserse per chiedergli la continuazione della buona amicizia che aveva » sempre mantenuta con Serse suo padre ».

Quarta prova tratta dall' origine di Artaserse.

» È del pari certo che Artaserse *noverava alcuni re* » *di Persia fra i suoi antenati* (od almeno fra i suoi » padri), e che aveva da essi ricevuta la corona come » per diritto di successione. Serse e Dario suoi avoli (od » almeno Serse suo padre e Dario suo avolo) avevano

(1) *Dan.* VI. 1 *et seqq.* — (2) *Joseph, Ant. l.* X, *c.* 12. — (3) *Id. l.* XI, *c.* 4. — (4) *Ibid. c.* 6.

» governato l'impero quasi per quarant' anni (o piuttosto cinquanta, cioè trentasei di Dario e dodici o tredici di Serse); e quantunque Eusebio dia ad Artabano i sette primi mesi del regno di Artaserse, non si dee ciò nullameno contare questo uccisore di Serse fra i re di Persia, ma bisogna riconoscere Artaserse per successore immediato di suo padre ». Si può aggiugnere che Serse discendeva da Ciro stesso per via di sua madre Atossa figliuola di Ciro, sorella di Cambise, che era anche suo zio; in guisa che contava realmente nella sua famiglia i quattro principali re del nuovo impero dei Persiani: Ciro, Cambise, Dario e Serse.

Quinta prova tratta dalla durata del regno d'Artaserse.

« Quantunque il libro di Esther non conduca la storia d'Assuero che fino al *tredicesimo anno* del regno di questo principe, non si può inferirne che non sia stato più lungo. È pur d' uopo che coloro i quali sono di sentimento che Assuero sia lo stesso che Dario figliuolo di Istaspe prolunghino il suo regno al di là di questo termine, essendo certo, giusta Erodoto, che Dario regnò trentasei anni. Se adunque la lunghezza del regno di Dario non è incompatibile con quella dell' impero d'Assuero marito di Esther, la durata di quello d'Artaserse, quantunque sia di più di quaranta anni, non sarà punto incompatibile. Il tempo (o piuttosto la durata del regno) di quest'Assuero non è determinato nel libro di Esther, e non è contrario alla verità della storia lo spingerlo alcuni anni più oltre, quando havvi ragione di farlo ». Bastava anche l' osservare che passa al di là dei tredici anni notati nel libro di Esther. Questi tredici anni danno l' esclusione a quelli che non hanno raggiunto questo termine, ma non impediscono che il principe di cui si tratta non abbia potuto regnare molto al di là di questo termine.

Sesta prova tratta dall'affezione che ai Giudei mostrò Artaserse.

« L'affezione che Artaserse mostrò ai Giudei è un'altra prova che egli è l'Assuero del libro di Esther. Si sa che permise ad Esdra ed a tutti i Giudei che lo vollero, di tornarsene nella loro patria; che accordò a questo sacerdote e dottor della legge tutto il danaro, il frumento, il vino, l' olio ed il sale che gli domandò; che diede il suo consenso a Nehemia perchè rifabbricasse le mura e le porte di Gerusalemme, e

» che gli fece dare i legni necessarii per coprire le torri » del tempio ». Si potrebbe anche osservare che nel *settimo anno del suo regno* cominciò a mostrarsi favorevole ad Esdra, cioè precisamente nello stesso anno in cui Esther divenne sposa di Assuero; giacchè, quantunque essa non gli abbia allora fatto conoscere a qual popolo appartenesse, potrebbe ciò nullameno aver contribuito a favorire la domanda di Esdra; e d' altronde sarebbe assai verisimile che Iddio, il quale per viste di misericordia sul suo popolo faceva montare Esther sul trono, avesse nello stesso tempo disposto il principe sposo di questa regina ad accogliere benignamente la domanda di Esdra.

Settima prova tratta dal matrimonio di Assuero con Esther.

« Tanti favori accordati ai Giudei da Artaserse (nel » *settimo* e nel *ventesimo* anno del suo regno) ci inducono naturalmente a credere che questo monarca abbia sposato una *donna giudea*; e che Dio si servisse » di questa circostanza per procurare qualche sollievo al » suo popolo, che aveva gemuto per sì lunga pezza in » una dura cattività, e per somministrargli il mezzo di » ristabilir Gerusalemme, e ciò che ancor mancava al » sacro suo tempio. Vero è che Dario figliuolo di Istaspe » divenne favorevole ai Giudei, come noi abbiamo già » osservato; ma si dichiarò in lor favore fin dal *secondo* » *anno* del suo impero, secondo la testimonianza del profeta Aggeo, mentre Assuero non cominciò a favorire » i Giudei che dopo il *terzo anno* del suo regno, e dopo » il suo matrimonio con questa principessa. Abbiamo fatto » osservare che egli non la sposò che nel *settimo anno*, » il quale è precisamente quello in cui Artaserse cominciò a rendersi favorevole ai Giudei.

» Ciò che si dice nel libro di Esther, che Assuero » si rendette *tributaria la terra e le isole* (cioè la terra » e le isole de' suoi Stati), conviene ad Artaserse; giacchè, quantunque Dario figlinolo di Istaspe avesse obbligato le provincie del suo impero a pagargli tributo, » il che esse non facevano prima, e quantunque a motivo » di questa imposta i Persiani lo riguardassero come un » *banchiere* ed un *mercante* che aveva in certo qual » modo posta a prezzo la loro libertà, pure non fu solo » ad esigere questa sorta di tributi. Artaserse suo nipote » gli accrebbe e ne impose di nuovi in que' paesi, come

» sembra, ove Dario suo avo non ne aveva a prima » giunta stabilito. Strabone, dal quale sappiamo questa » circostanza del regno di Artaserse, dà a questo prin» cipe il nome di *Dario Longimano*. Ma non v' ha dub» bio che con questi termini egli non abbia voluto in» dicare Artaserse dalla lunga mano, al quale si dava » anche talvolta il nome di *Dario*. Una prova assai sen» sibile si è che Strabone nello stesso luogo fa cono» scere lo imperchè si desse a questo Dario il sopran» nome di *Longimano* ». (Era, dice egli, il più bello fra tutti gli uomini, eccettuata la lunghezza delle braccia e delle mani, con cui toccava le sue ginocchia). « Ora di tutti i re di Persia Artaserse figliuolo di Serse » è il solo cui si sia dato questo soprannome.

Nona e decima prova tratte dall' aver Assuero vissuto lungamente dopo la cattività di Jechonia, ed in un' età in cui esisteva il tempio di Gerusalemme.

» È facile il dimostrare che le due ultime circostanze » di tempo, che abbiamo detto esser proprie dell'Assuero » di Esther, convengono perfettamente ad Artaserse. » Primieramente è certo che egli visse *lungo tempo dopo* » la trasmigrazione di *Jechonia* a Babilonia, posciachè » fu sotto il suo regno e con suo aggradimento che E» sdra e Nehemia tornarono da Babilonia a Gerusalemme. » In secondo luogo non è men certo che allorquando » questo principe salì sul trono, *il tempio* di Gerusa» lemme esisteva. Desso era stato ricostruito (o piuttosto » terminato) nel sesto anno del regno di Dario; i sacer» doti ed i leviti ne aveano già fatto allora la dedica.

Autorità colle quali il p. Ceillier conferma queste dieci prove.

» Del resto la opinione che noi sosteniamo (continua » il p. Ceillier) non è solamente fondata sulle relazioni » sensibili che vi sono tra Assuero marito di Esther, » ed Artaserse Longimano; essa è ancora appog» giata sul testimonio dei più antichi autori. Nella mag» gior parte degli esemplari greci il nome di *Assuero* » che leggiamo nella nostra Volgata e nell' ebraico al » principio del libro di Esther è tradotto con *Artaserse*. » Ma quest' ultimo nome si mostra solo nei frammenti » del libro di Esther, sieno greci, sieno latini, tratti dal» l' antica versione latina fatta sul greco. Ciò prova che » coloro i quali hanno tradotto questo libro dall' ebraico » in greco leggevano nei loro esemplari *Artaserse* in » vece di *Assuero*; od almeno che essi erano d' avviso » che questi due nomi non significassero che una sola

» persona. Giuseppe, il quale aveva studiato la storia » della sua nazione nei testi ebraici, dà al marito di » Esther il nome di Artaserse » (o piuttosto attribuisce ad Artaserse figliuolo e successore di Serse ciò che il libro di Esther dice di Assnero). « Vero è che egli » nota che il suo proprio nome era quello di *Ciro*, e » che quel di *Artaserse* gli venne dai Greci; ma non lo » nomina mai *Assuero* ». (Il p. Ceillier avrebbe potuto aggiugnere che in nessun luogo si vede questo principe appellato *Ciro*). « Sulpizio Severo non conosceva per nulla » *Assuero*; egli mette la storia di Esther sotto il regno di » *Artaserse*, secondo di questo nome, e dice esser quello » il quale permise che si ricostruisse Gerusalemme, il » che si addice ad Artaserse Longimano ». Il p. Ceillier riferisce in una nota le parole stesse di Sulpizio Severo (1), ed aggiugne: « Non conosciamo che due re di » Persia di questo nome, *Artaserse Longimano* ed » *Artaserse Mnemone*. Il primo permise a Nebemia di » ricostruire le mura e le porte di Gerusalemme. In tal » guisa Sulpizio Severo si inganna attribuendo ad Ar- » taserse Mnemone ciò che non conviene che a suo pa- » dre ». Ma è facile lo scorgere che qui si inganna il p. Ceillier stesso attribuendo quest' abbaglio a Sulpizio Severo. Costui dice semplicemente che siccome egli ha trovato *due principi di questo nome* tra i re di Persia, fu assai impacciato nel sapere a chi dei due riporterebbe questa storia; ma che però gli parve che dovesse riferirla *a colui sotto il quale Gerusalemme fu riedificata*; e questi è veramente Artaserse Longimano. In tal guisa non la riferisce ad Artaserse Mnemone, ma chiarissimamente ad Artaserse Longimano.

Risposta del p. Ceillier all' obbiezione presa dall'età di Mardocheo.

« Bisogna però confessare (aggiunge il p. Ceillier) » che la nostra opinione non va scevra da ogni difficoltà. » Ma la sola che merita di essere esaminata è quella » che si desume *dall' età di Mardocheo* zio di Esther.

(1) « *Hoc temporum tractu Hester atque Judith fuisse arbitramur. Quarum quidem actus quibus potissimum regibus connectam non facile perspexerim. Nam cum Hester sub Artaxerxe rege referatur, porro duos hujus nominis Persarum reges fuisse reperi, multa cunctatio est cujus hæc temporibus applicetur. Mihi tamen visum est, huic Artaxerxi sub quo Hierosolyma est restituta, Hester historiam connectere* ». *Sulp. Sev., Hist. Sacr.* lib. II, c. 12.

» Si pretende che essendo stato *trasferito a Babilonia* » *col re Jechonia* l' anno del mondo 3405 (secondo l'Usserio 599 prima dell' era cristiana volgare) non poteva » corteggiare Artaserse l' anno 3533 (terzo anno di Artaserse), posciachè allora avrebbe avuto più di centotrentasei anni, quand' anche non gli si dessero che otto » o dieci anni allorchè fu tratto in cattività. Ma si può » superare questa difficoltà col dire, conformemente al testo ebraico, che non fu già Mardocheo condotto in » Babilonia, ma il suo avo (o piuttosto bisavo); e che » egli nacque in Susa durante la cattività. Ecco il testo » ebraico tradotto letteralmente secondo l' edizione delle » poliglotte d' Inghilterra: *Eravi nella metropoli di Susa un uomo giudeo appellato Mardocheo, figliuolo di* » *Jair, figliuolo di Semei, figliuolo di Cis, della stirpe* » *di Jemini, che era stato trasferito da Gerusalemme nel* » *tempo in cui Nabuchodonosor re dei Babilonesi aveva* » *rapito Jechonia re di Giuda*. Ora dicendo che Cis, » avo (o piuttosto bisavo) di Mardocheo, fu condotto in » cattività, è facile il concepire come Mardocheo fosse » ancora abbastanza giovane sotto il regno di Artaserse » per vivere da uomo di corte, e per sostener le cariche che questo principe gli conferì ».

Conclusione di questa prima parte.

Ecco tutto il ragionamento del p. Ceillier. Questi motivi ci parvero superiori a quelli che si allegano in favore di Dario figliuolo di Istaspe; essi sarebbero forse anche sufficienti per riguardo a quelli che non avessero contrarii pregiudizii.

SECONDA PARTE.

Giustificazione delle prove dell' abate di Vence contro l' opinione di quelli i quali tengono che l' Assuero di Esther sia Dario figliuolo di Istaspe, ed in favore di quelli i quali pensano che sia Artaserse Longimano.

Obbiezione dell' abate di Vence contro l'opinione che sia Dario. 1.ª Obbiezione presa dal suo editto in favor de' Giudei. A che si riduce

L' abate di Vence comincia coll' osservare che « *Dario* » *figliuolo di Istaspe fu favorevole ai Giudei fin dal se-* » *condo anno del suo regno,* e che l'Assuero del libro » di Esther non li conobbe che nel *duodecimo anno del* » *suo regno;* e non è naturale (prosegue egli) di credere che Aman abbia giammai potuto ottenere da Dario » figliuolo di Istaspe l' editto sanguinoso, che fece sot-

il vantaggio di questa obbiezione.

» toscrivere ad Assuero contro tutti i Giudei dispersi in » tutta la estensione del suo impero. Dario mostrossi sem- » pre ad essi favorevole, e non avrebbe mai potuto pre- » venirlo contro loro dopochè li favori coll' editto, in » cui permetteva la riedificazione del tempio ».

Volgiamo queste parole ai difensori di Dario figliuolo di Istaspe: Voi siete adunque obbligati a concedere che lo stesso principe può avere differenti disposizioni secondo i tempi e secondo le circostanze. Se Dario ha potuto cangiar la disposizione del suo animo verso i Giudei, la potè cangiare anche Artaserse. Se l' editto del secondo anno di Dario non impedisce che non abbia potuto pubblicarne uno assai diverso nel duodecimo anno, l' editto del settimo anno d'Artaserse non impedirà che non abbia fatto nel suo dodicesimo anno ciò che voi supponete che Dario facesse nel suo; onde per riguardo a ciò voi non avete alcun vantaggio sopra noi. Dovete anzi difendervi dalla stessa obbiezione che formate contro noi; e se la nostra risposta diviene anche la vostra, la vostra divien anco la nostra. Al contrario abbiamo qui, sopra voi, questo vantaggio che il vostro editto del *secondo anno di Dario* è sicuramente anteriore all' innalzamento di Esther, la quale non divenne sposa d'Assuero che nel *settimo anno* del suo regno; mentre nella nostra ipotesi l' innalzamento di Esther nel *settimo anno* di Assuero si trova che concorre precisamente coll' editto che Artaserse diede in favore de' Giudei in questo stesso anno. Ci risponderete forse che la Scrittura non nota il legame di questi due avvenimenti. Replichiamo che la Scrittura non dice tutto; che il suo silenzio non distrugge la possibilità di una connessione, di cui non parla; e che finalmente, checchè ne sia di questa connessione, voi siete obbligati a confessare che lo stesso principe può avere in un tempo favorito i Giudei, e poscia consentito all' inchiesta di un cortigiano, che, dipingendoli a negri colori innanzi a' suoi occhi, domandava la loro rovina. Se questo principe ha potuto essere Dario, ha potuto ugualmente essere Artaserse. D' altronde è da notarsi che Aman non nomina i Giudei nel denunziarli al principe siccome un popolo pericoloso; ed egli solo li nomina nell' editto pubblicato contro loro sotto il nome del principe. Quest' artificio suppone che egli aveva già

prove delle disposizioni favorevoli del principe per riguardo a questo popolo. In tal guisa Artaserse non si contraddice; ma si lascia ingannare da Aman, il quale, abusando della confidenza del principe, vuol rovinar quelli che il principe ha già favoriti.

Seconda obbiezione desunta da ciò che nessuna delle mogli di Dario non somiglia ad Esther. Forza di questa obbiezione.

« In secondo luogo (dice l' abate di Vence), Erodoto riferisce che Dario ebbe tre mogli: la prima, » sposata mentre viveva da privato, era *figliuola di Gobria;* ed essa non può certamente essere la regina » Esther, posciachè egli non si maritò con lei se non allorquando fu in trono. La seconda era *Atossa* figliuola di Ciro; e nemmen questa può essere l' Esther, » che non era figliuola di un re. La terza si chiamava » *Parmis,* ed era figlia di Smerdi ».

Noi indirizziamo questo ragionamento ai difensori di Dario: Voi siete dunque obbligati a riconoscere che Erodoto stesso, di cui cercate il suffragio, vi disapprova. Supponete che egli abbia parlato di *Esther;* ed egli vi sostiene che la principessa da voi presa per Esther era una *figliuola di Ciro.* Pretendete che in ciò egli si sia ingannato; ma provateci il suo errore. Siete ridotti a dirci: Se Assuero è Dario, dunque questa principessa dee essere Esther. Ma provateci che quest'Assuero sia Dario.

Terza obbiezione presa dai Macedoni di cui si parla nei frammenti del libro di Esther. A che si riduce il vantaggio che risulta da questa obbiezione.

« In terzo luogo (dice l' abate di Vence), tutto ciò » che si legge nei frammenti del libro di Esther del » disegno concepito da Aman di *far passare lo scettro » dei Persiani ai Macedoni,* non può accordarsi col tempo » del regno di Dario figliuolo di Istaspe; giacchè al » tempo di questo re i Macedoni non eran tali, che il » re di Persia potesse adombrarsene ».

La monarchia dei Macedoni aveva durato 471 anni quando Alessandro morì nell' anno 323 avanti l' era volgare cristiana, essendo essa stata stabilita da Carano verso l' anno 794. Questa monarchia esisteva dunque al tempo di Dario e di Artaserse; ed allora è assai probabile che la Scrittura parlasse di costoro nei frammenti del libro di Esther. Se dunque ciò che se ne dice può convenire anche al tempo di Dario, potrà convenire ugualmente od anche meglio ancora al tempo di Artaserse, il cui padre aveva portato la guerra nelle terre dei Greci.

In tal guisa dopo aver allontanato ciò che v' ha di debole nelle obbiezioni che l'abate di Venee allega contro Dario figliuolo di Istaspe, passiamo alle prove di cui fa uso in favore di Artaserse Longimano.

Prove dell'abate di Venee in favore d' Artaserse. Prima prova tratta dalle sue disposizioni favorevoli ai Giudei.

« Tutti sanno (dice egli) quanto quest'Artaserse fosse » favorevole ai Giudei; e si debbono attribuire queste » disposizioni di bontà al potere che Esther aveva sul- » l' animo di questo principe ». Possiamo notare che Nehemia fa bastantemente conoscere che in fatto la regina di quel tempo ebbe a cuore la sua domanda (1). Non pretendiamo già di assicurare che questa regina sia Esther, ma affermiamo soltanto che ciò poteva darsi. Aggiungiamo anche, che nel *settimo anno*, senza far conoscere che appartenesse alla nazione giudea, ella ha potuto pigliarsi cura della domanda di Esdra in favore di questa nazione, in guisa che nulla impedisce che essa non abbia potuto contribuire ai due editti del *settimo* e del *ventesimo* anno.

Seconda prova tratta dalla versione greca attribuita ai Settanta, che dà ad Assuero il nome di Artaserse.

« È d' uopo osservare (continua l' abate di Venee) » che l'Assuero di Esther è sempre appellato *Artaserse* » nella versione greca dei Settanta del pari che nelle ag- » giunte, e ciò dimostra che nel tempo in cui venne » fatta questa versione eran tutti persuasi che l'Assuero » d' Esther fosse lo stesso Artaserse Longimano ».

Non è provato che questo nome di *Artaserse* fosse comune a tutti i re della Persia; non si vede punto che questo nome sia stato dato a Dario figliuolo di Istaspe; il primo cui pare applicato, secondo la testimonianza di Esdra, fu il mago Smerdi, il quale occupò il trono per sette mesi tra i regni di Cambise e di Dario. Esdra indica Cambise successore di Ciro sotto il nome di *Assuero*, e poscia Smerdi sotto il nome di *Artaserse*, o, secondo l' ebraico, *Artahhsciašctha*, ארתחששתא. Dopo questi egli mette *Dario*, il quale ebbe per successore Serse; e viene ad *Artaserse Longimano*, che egli nomina in ebraico *Artahhsciastha*, ארתחשסתא; in guisa che nell' ebraico quel ס in vece di ש del primo non è precisamente lo stesso nome; ed in fatto non si vede che nelle storie profane Smerdi il mago sia stato nominato *Artaserse*; d' altronde egli non regnò che sette mesi. In tal guisa, secondo la testimonianza stessa di Esdra, il primo re di Persia che

(1) II. *Esdra* II. 6.

sia stato riconosciuto sotto il nome di *Artahhsciastha*, come egli lo scrive, è quel desso che i Greci appellarono *Artaserse*, e che venne soprannomato *Longimano* per distinguerlo dagli altri a lui posteriori, uno de' quali fu soprannomato *Mnemone*, e l'altro *Ocho*. Non si conoscono che questi tre i quali avessero il nome di *Artaserse*: i due ultimi apparvero troppo tardi perchè siano l'Assuero del libro di Esther; quest'Assuero non può dunque essere che Artaserse Longimano, appellato nella greca versione di questo libro semplicemente *Artaserse*, non solo perchè l'autore del libro stesso non gli dà alcun soprannome, ma anche perchè essendo il primo così nominato, almeno presso i Greci, non ebbe bisogno di essere distinto da un soprannome nel tempo del suo regno, e neppure dappoi, finchè ne sopravvenne un altro che aveva lo stesso nome.

L'abate di Vence aggiugne queste parole: « Giuseppe » ha creduto che l'Assuero di Esther fosse Artaserse » Longimano; quest' è pure il sentimento di Sulpizio » Severo, di Niceforo nella sua cronaca, di Suida e di » Zonara fra gli antichi, e fu seguito dai più valenti » scrittori moderni. Si può su quest' argomento consultare il Bellarmino (*Lib. 1, De verbo Dei scripto*), » Saliano ne' suoi Annali, il Menochio nel suo Comentario, ed il dotto p. Petavio ne' suoi libri *De doctrina* » *temporum* ».

Terza prova tratta da Giuseppe e da altri autori che han riconosciuto in Assuero Artaserse Longimano.

Nè si è riferita soltanto la testimonianza di Giuseppe e della versione greca; ma si è provato, come noi al presente adoperiamo, che questa testimonianza era ben fondata, e che in fatto quest'Assuero non poteva essere che Artaserse Longimano.

« La sola autorità dell' Usserio (prosiegue l' abate di » Vence) ha tratto seco molti dotti, e li ha determinati » a porre l' avvenimento di cui si tratta sotto il regno » di Dario figliuolo di Istaspe. La principale ragione su » cui l'Usserio si fonda per ammettere questo sentimento, » è tratta da ciò che si dice nel libro di Esther che » l'Assuero, il quale allora regnava, *aveva imposto un* » *tributo sulla terra e sulle isole*(1); il che si addice a » Dario figliuolo d' Istaspe, giacchè Erodoto riferisce lo

Risposta dell' ab. di Vence all' obbiezione desunta dal tributo imposto sulle isole da Assuero.

(1) *Esth.* x. 1.

» stesso di questo principe. Ma si pretende che questo » storico si sia ingannato, e che abbia attribuito a Dario » ciò che non conviene che ad Artaserse Longimano. In » fatti Strabone, di cui tutti conoscono la fedeltà e l' e- » sattezza, assicura che un principe soprannomato *Lon-* » *gimano* gravò i popoli con quest' imposta; e questo » non può convenire che ad Artaserse. Bisogna ciò nul- » lameno confessare che negli esemplari stampati di Stra- » bone si legge *Dario;* ma il soprannome di *Longimano* » dimostra esser questo un errore; ed i caratteri che » l' autore dà al principe di cui parla non possono con- » venire che ad Artaserse Longimano ».

Si potrebbe trar vantaggio dalla confessione che qui fa l' abate di Vence. Quelli che pretendono che questo tributo fosse imposto da Artaserse Longimano sono costretti a dire esservi errore ed in Erodoto, che attribuisce questo a Dario figliuolo di Istaspe, ed in Strabone, il quale, per dire il vero, attribuisce ciò ad un principe soprannomato *Longimano,* ma nello stesso tempo dà a questo principe il nome di *Dario*. Bisogna che essi rinfaccino la stessa colpa a Polieno, che nella sua opera degli Stratagemmi dice anch' esso che *Dario* fu il primo il quale impose tributo alle nazioni, come osserva l' Usserio. D' altronde l' Usserio fa notare che le *isole* conquistate da Dario figliuolo di Istaspe furono perdute da Serse suo figliuolo *avanti il dodicesimo anno del suo regno,* mentre l'Assuero del libro di Esther non impose questo tributo alle isole se non dopo il *duodecimo anno del suo regno;* in guisa che l'Assuero che impose il tributo alle isole non può essere che Dario figliuolo di Istaspe. Dal che conseguirebbe non esservi errore nè in Erodoto, nè in Polieno, ma solo in Strabone, in cui il soprannome di *Longimano* si sarebbe introdotto contro la verità della storia.

Ma possiamo altresì affermare che non si tratta qui del solo nome di *Longimano;* e che nell' opera di Strabone il motivo di questo soprannome è spiegato e preso dalla forma delle membra del principe così nominato; il che non può convenire che al solo Artaserse; che è del tutto inverisimile che sia caduto in pensiero di aggiunger quivi il soprannome di *Longimano,* e la spiegazione dello stesso

nome, se Strabone vi avesse scritto il nome di *Dario*, il quale non fu mai dipinto con questi caratteri, nè così nominato; che il soprannome di *Longimano* così spiegato riclama evidentemente in favore di *Artaserse*, che solo meritò questo nome, e solo fu così appellato; che se non si vuol confessare esservi errore in Erodoto ed in Polieno, sarebbe fors' anche possibile di conciliarli con Strabone dicendo che Dario fu il primo re di Persia il quale gravasse i suoi popoli con quest' imposta; ma che essendo stata l' imposta medesima per qualche tempo sospesa sotto il regno di Serse, Artaserse la ristabilì, e quest' è il motivo per cui Strabone la attribuì a questo principe. La sconfitta di Serse non ha privato interamente i suoi successori del possesso delle isole conquistate da Dario. Se perdettero quelle che giacevano verso l' occidente, conservarono almeno quelle che erano all' oriente, in guisa che nella famosa pace di *Antalcida*, fermata sotto Artaserse Mnemone verso l' anno 387 avanti l' era volgare, settant' anni dopo il dodicesimo anno d'Artaserse Longimano, si stipulò che i Persiani riterrebbero il possesso di tutte le città greche dell'Asia, e principalmente *delle isole di Cipro e di Clazomene*, le quali non essendo vicine formano le due estremità di un quarto di cerchio che abbraccia quasi tutte le isole orientali. Non si può adunque dire che i Persiani cessassero dal possederle dopo Serse, poseiachè le possedevano ancora sotto Mnemone, cui furono conservate.

Risposta dell' ab. di Vence all' obbiezione presa dall' età di Mardocheo. Egli stesso la indebolisce.

L' abate di Vence, continuando a sostenere che Assuero è l'Artaserse Longimano, si esprime in questi termini: « Non v' ha che una sola difficoltà da opporsi » a questo sentimento, ed è tratta da ciò che si dice » di Mardocheo, cap. II, ℣. 6, cioè che *era stato menato via da Gerusalemme in quel tempo in cui Nabuchodonosor re di Babilonia aveva trasportato Jechonia re di Giuda;* il che accadde l' anno del mondo 3405 » (secondo l' Usserio, 599 avanti l' era volgare); e » secondo la nostra maniera di contare, il duodecimo anno » del regno di Assuero o di Artaserse Longimano si » scontra coll' anno del mondo 3550 (avanti l' era volgare 454). Vi sono adunque 145 anni dalla cattività » di Jechonia fino al tempo in cui Mardocheo venne in-

» nalzato agli onori, ed illustrato dal re di Persia. Se » si suppone che egli avesse dieci anni allorquando fu » trasportato con Jechonia (nè possiamo dargliene di » meno), bisognerà confessare che egli era in età di » 155 anni nel tempo in cui fu eletto primo ministro » di tutto il regno di Persia, il che non è per nulla » credibile ».

Osservazione che rende alla risposta dell'ab. di Venee sull'età di Mardocheo tutta la forza che poteva darle.

Non consentiamo che il testo del libro di Esther dica che *Mardocheo fu condotto con Jechonia;* ma sosteniamo che il testo dice tal cosa soltanto di *Cis* bisavo di Mardocheo; ed allorquando il testo dei frammenti dice che *Mardocheo era del numero dei prigioni condotti da Nabuchodonosor*, ciò vuol solamente indicare che Mardocheo discendeva da quelli i quali erano stati a quell' epoca condotti prigioni, e non già che con loro fosse stato condotto egli stesso.

Ecco il testo del capo II tale e quale lo esprime la Volgata: *Erat vir Judæus .... vocabulo Mardochæus, filius Jair, filii Semei, filii Cis, de stirpe Jemini, qui translatus fuerat de Jerusalem eo tempore quo Jechoniam regem Juda Nabuchodonosor rex Babylonis transtulerat.* L' ebraico è perfettamente conforme a questa versione; il *qui translatus fuerat* si lega naturalmente col nome di *Cis* che precede, come lo osserva benissimo il p. Houbigant; ed è un discostarsi volontariamente dal senso naturale del testo il pretendere contro ogni verisimiglianza di riferire questa espressione a Mardocheo, che sarebbe ancor troppo provetto nell' epoca stessa di Dario, se fosse stato condotto prigioniero fin dal tempo di Jechonia, laddove essendo pronipote di Cis suo avo tratto in cattività, sarebbe stato forse troppo giovane al tempo di Dario; ma sotto Artaserse Longimano poteva essere nell' età matura e vigorosa come Esdra e Nehemia, che allora sono suoi contemporanei.

La maggior forza dell' argomento pei nostri avversarii si trae dal capo XI, in cui la Volgata dice: *Mardochæus . . . erat de eo numero captivorum quos transtulerat Nabuchodonosor, rex Babylonis, de Jerusalem cum Jechonia rege Juda.* Ma a prima giunta bisogna osservare che questo passo non si trova nel testo ebraico; ma appartiene ai frammenti aggiunti nel greco. Non potendo

questi frammenti essere tutt' al più che una versione di un testo ebraico che non abbiamo più, non è con questa versione che bisogna determinare il senso del testo originale che ci resta. D'altronde il p. Houbigant osserva benissimo che non si può provare con questo testo che lo stesso Mardocheo sia stato condotto via da Nabuchodonosor.

Si poteva dire che Mardocheo era del *numero dei cattivi condotti da Nabuchodonosor al tempo di Jechonia*, come si può dire che i Giudei che vivono al presente sono del numero di coloro che furono condotti via e dispersi dai Romani dopo la rovina di Gerusalemme sotto Vespasiano e sotto Adriano; vale a dire, che siccome i Giudei d'oggidì da quelli discendono, così Mardocheo discendeva da quelli che erano stati condotti prigionieri da Nabuchodonosor. In tal guisa i due testi divengono perfettamente concordi, senza che siamo obbligati a dare a Mardocheo una sì lunga età.

Le tre generazioni, da *Cis* tratto in servitù con Jechonia da Nabuchodonosor, fino a *Mardocheo*, contemporaneo di Esdra e di Nehemia, sotto Artaserse Longimano, corrispondono precisamente a quelle che si trovano nella casa sacerdotale da *Saraia*, pontefice durante la cattività di Jechonia, fino a *Joachim*, pontefice al tempo di Nehemia; giacchè ecco il parallelo delle due famiglie.

GENEALOG. DI JOACHIM.	GENEALOG. DI MARDOCHEO.
SARAIA, *Pontefice durante la cattività di Jechonia.*	CIS, *Condotto in cattività con Jechonia.*
JOSEDECH, *Vivo durante la cattività.*	SEMEI, *Vivo durante la cattività.*
GIOSUÈ, *Pontefice al ritorno dalla cattività sotto Ciro.*	JAIR, *Contemporaneo del pontefice Giosuè sotto Ciro.*
JOACHIM, *Pontefice al tempo di Nehemia sotto Artaserse Longimano.*	MARDOCHEO, *Contemporaneo del pontef. Joachim sotto Artaserse Longimano.*

Da ciò conchiudiamo, che Mardocheo contemporaneo di Esdra e di Nehemia poteva non essere di loro stessi più provetto. In tal guisa siamo assai lontani dal dargli un' età superiore a quella che gli danno coloro i quali, mettendolo sotto Dario, lo suppongono nato al tempo di Jechonia; al contrario lo supponiamo molto più giovane, come quegli che era nato nella cattività medesima, al par di Esdra, di Nehemia e di Joachim.

Abbandoniamo l' obbiezione che l' abate di Vence ha preteso di trarre dal contrasto dei due editti, considerandoli come emanati dall' autorità di uno stesso principe. Sia che si tenga per Dario, o sia per Artaserse, si presenta la stessa obbiezione; e dall' una parte e dall' altra è pur d' uopo confessare o che il principe ha ignorato che si trattava de' Giudei, non avendoli Aman nominati, o che lo stesso principe ha potuto in diversi tempi seguire diverse impressioni. V' ha una prova incontestabile che Assuero fosse capace di seguire varii impulsi; posciachè dopo aver dato retta ai perniciosi consigli di Aman, si arrendette dappoi ai saggi consigli di Mardocheo.

Diciamo adunque ai difensori di Dario: I vostri più forti argomenti in favore di Dario e contro Artaserse si riducono a quelli che cavate dall' *età di Mardocheo,* e dal *tributo imposto sulle isole da Assuero.* Voi dite: Mardocheo condotto da Jechonia sarebbe stato troppo vecchio sotto Artaserse; e questo principe non ha potuto imporre quel tributo sopra isole che Serse suo padre aveva perdute.

Rispondiamo: Voi supponete senza fondamento che Mardocheo fosse via condotto con Jechonia, e che Serse perdesse tutte le isole conquistate da Dario. Se Mardocheo fosse stato tratto prigione con Jechonia, sarebbe stato troppo vecchio fin dal regno stesso di Dario; temendo di caricarlo di un soverchio numero di anni, gliene date voi medesimi più di quel che ne avesse. Il testo dice chiaramente che fu *Cis* suo bisavolo il quale venne condotto in cattività con Jechonia, ed allora Mardocheo, nato nella servitù, si troverà forse troppo giovane al tempo di Dario, ma di età matura al tempo di Artaserse, essendo allora contemporaneo di Esdra e di Nehemia. Avendo Serse voluto spingere le sue conquiste più lungi delle conquiste di Dario, perdette quelle che aveva preteso di aggiungervi,

non già tutte quelle che Dario aveva fatte, ed i Persiani continuarono a dominare almeno sopra una parte delle isole della Grecia, che possedevano ancora fin sotto Artaserse Mnemone, cui esse furono conservate nella famosa pace di Antalcida. Artaserse Longimano ha dunque potuto imporre un tributo sulle isole, come aveva fatto Dario suo antecessore. Dario figliuolo di Istaspe lo fece, secondo la narrazione di Erodoto; Artaserse Longimano lo fece, secondo quella di Strabone: ciò non è contraddittorio; lo fecero ambedue; le calamità cui Serse era andato soggetto hanno potuto interrompere questo tributo; il che avrà dato motivo ad Artaserse di rinnovellarlo.

In tal guisa, per riguardo a *questo tributo*, lo stesso carattere si addice ugualmente ai due principi; ma per riguardo *alla età di Mardocheo*, che sembra decidere in favor di Dario, essa decide al contrario in favor di Artaserse, che d'altronde è meglio distinto nell' ebraico col nome stesso di *Axueruse* o *Ahhsciueruse*, da cui venne nella Volgata *Assuerus*.

DISSERTAZIONE

SOPRA

LA MALATTIA DI GIOB [*]

Idea che della malattia di Giob ci danno i libri Santi.

La pittura che della malattia di Giob ci fanno i libri santi è così spaventevole, che non è possibile di rappresentarsela senza orrore. Ella non fu già una sola specie di male, ma diverse infermità associate, tutte intense, tutte estreme, e sufficientissima una sola per esercitar la pazienza degli uomini più costanti e de' più virtuosi. Quando non ne avessimo notizia d' altronde, basterebbe il considerare che fu effetto dell' odio, della malizia e della rabbia del demonio, a cui questo sant' uomo venne dato in preda per essere afflitto nel suo corpo. Il demonio, vinto in tutti gli assalti che fino allora avevagli dati, ottenne finalmente il potere d' assalirlo nella propria sua carne. *È nelle tue mani,* disse il Signore [1], *ma conserva l' anima sua.* Fagli pure soffrire quanto saprai, ma non gli toglier la vita. Allora andò il demonio, e da capo a piè tutto lo impiagò con una dolorosa schifosissima ulcera. Quindi Giob si pose a sedere sopra il letamaio (ovvero, secondo l' ebreo, *sopra la cenere* o *polvere*) e toglieva con un coccio la marcia che usciva dalla universale sua piaga (o, secondo l' ebreo [2], *grattava le sue piaghe con un frammento di vaso di terra cotta.* Ecco in sostanza ciò che la Scrittura ci dice dello stato al quale venne ridotto il povero Giob. Ma nella continuazion dei discorsi di questo sant' uomo si trovano molte altre particolarità, che metteremo in mostra in questa dissertazione per porre fedelmente sotto gli occhi del lettore tutto quel mai che nel suo corpo soffrì il pazientissimo Giob.

Pineda [3], che ha trattato molto diffusamente e con altrettanta esattezza questa materia, conta in Giob da

(*) Questa dissertazione appartiene al p. Calmet.

(1) *Job* II. 6. 7. 8. — (2) ויקח לו חרש להתגרד בו. — (3) *Pined. in Job* II. 6. 7. 8, *tom.* I.

trentuna, o trentadue sorta di malori. Vero è che molti ve ne sono che non diversificano se non di nome, e potrebbon ridursi a molto meno se si volessero riferire a certe generali infermità. Bartolino (1), che ha scritto su questo argomento più superficialmente, non lascia di riconoscerne dodici o circa; e chi raccogliesse quanto ne hanno detto i comentatori, ne troverebbe fors' anche un maggior numero. Dee avvertirsi che questo specchio di pazienza fu tormentato almeno per un anno intero; alcuni però vogliono che fossero tre; altri sette; e non manca chi giunge fino a dieci anni. In tutto questo intervallo non vi fu parte veruna del corpo suo, nè interiore nè esterna, che non provasse successivamente ogni sorta di que' mali che il demonio seppe mai immaginarsi: l' anima sua rimase oppressa da noie, inquietudini, tentazioni, pene spirituali più o meno a proporzione che il suo corpo era attaccato da dolori e da estrinseche infermità. Finalmente s. Giangrisostomo (2) non teme di dire che sperimentò tutti i mali di cui è capace un uomo, e che in sommo grado li sofferse; che il demonio consumò sopra di lui tutte le sue saette; e in somma che fu messo a tutte le prove, *e che nel solo suo corpo tollerò tutti i mali del mondo.*

La Scrittura adunque quando dice semplicemente che Giob fu colto da un ulcere pessimo da capo a piè (3), quantunque tale spettacolo sia per se stesso terribile, non bisogna per questo immaginarsi che in ciò consistesse tutto il suo male. Debbon bensì comprendersi sotto questo nome tutti i differenti malori detti da Mosè (4) *le infermità d' Egitto*, INFIRMITATES ÆGYPTI PESSIMAS; gli ulceri alle gambe e alla bocca, che ci descrivon gli antichi come tanto comuni nella Siria e nell' Egitto; in somma quella terribile malattia chiamata da essi *elephantiasis*, o lebbra, malattia che ne contiene tante altre, e la cui malignità si fa sentire in tutte le parti del corpo.

(1) *Bartholin. de Morbis Biblicis*, c. 7. — (2) *Chrysost. in Caten. pag.* 51. Ὅσα ἦν ἀνθρώποις κακὰ, μετὰ πολλῆς ὑπερβολῆς, εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ δικαίου καὶ εἰς τὸ σῶμα κοινώσας.... *Et pag.* 56. Ἅπαν ὑπέμεινε πειρασμῶν εἶδος, καὶ ἕκαστον μεθ' ὑπερβολῆς ἁπάσης. *Et pag. ult.* Καὶ ὁρῶντες ἐν σῶμα τὰ τῆς οἰκουμένης ὑποσταν δεινά. — (3) *Job* II. 7. ויך את איוב בשחין רע. — (4) *Deut.* XVIII. 27. *Percutiat te Dominus ulcere Ægypti. Et* ỷ. 35. *Percutiat te Dominus ulcere pessimo in genibus et in suris, sanarique non possis, a planta pedis, usque ad verticem tuum. Et* ỷ. 60. *Item cap.* VII. 15.

Giob medesimo ci dà contezza, 1.° che tutto il suo corpo era una sola piaga (1), e che Satanasso lo affiisse aggiugnendo piaga a piaga, senza lasciargli mai un minimo respiro (2); 2.° che le sue ulcere abbondavano di vermi, e buttavano una marcia puzzolente ed infetta (3). Il testo ebreo e la Volgata non parlano chiaramente di vermini che in un luogo solo; ma i Settanta più di frequente gli esprimono, e i Padri crederono che le ulcere di Giob ne fossero ricolme. 3.° Ch' era ridotto a raschiar con un coccio le proprie piaghe (4), non potendo valersi delle dita, a causa della loro infiammazione, o perchè ulcerate, o perchè gonfie. 4.° Che soffriva un interno calore, o una specie di febbre acuta e continua, che consumavalo (5). 5.° Ch' era tutto macilente, sfinito e scarno, con la pelle totalmente annerita, non rimanendogli che le sole labbra intorno ai denti, e ricoperto tutto di grinze (6), con la cute incollata sugli ossi. 6.° Che il suo fiato era d' un insopportabile fetore (7), a segno che la sua propria consorte avevane orrore, e che tutti i suoi l' aveano abbandonato, essendo costretto ad abitare fuor di città, separato dal consorzio degli uomini. Il testo sacro c' insegna, 7.° che Giob era siffattamente trasfigurato, che gli stessi suoi amici non più riconoscevanlo (8). Il libro ci dice, 8.° che Giob soffriva una schinanzia che il soffocava, facendogli desiderare una morte pronta e spedita (9). 9.° Che provava giorno e notte un mortale languore, inquietudini e noie (10); ch' egli era travagliato da molestissimi sogni (11).

(1) *Job* II. 7. *Percussit Job ulcere pessimo, a planta pedis, usque ad verticem ejus.* — (2) *Job* XVI. 15. *Concidit me vulnere super vulnus.* — (3) *Job* VII. 5. *Induta est caro mea putredine et sordibus pulveris. Et* XVII. 14. *Putredini dixi: Pater meus es, mater mea, et soror mea, vermibus. Et* XXX. 17. *Qui me comedunt non dormiunt. Et* ℣. 18. *In multitudine eorum consumitur vestimentum meum. Vide et cap.* II *post* ℣. 9 *in greco*, Ἐν σαπρίᾳ σκωλήκων κάθησαι. — (4) *Job* II. 8. *Testa saniem radebat, sedens in sterquilinio.* — (5) *Job* XXX. 30. *Ossa mea aruerunt præ caumate. Et* ℣. 16. *In memetipso marcescit anima mea.* — (6) *Job* VII. 5. *Cutis mea aruit, et contracta est. Et* XVI. 8. 9. *In nihilum redacti sunt omnes artus mei, rugæ meæ testimonium dicunt contra me.* XIX. 20. *Pelli meæ, consumtis carnibus, adhæsit os meum, et derelicta sunt tantummodo labia circa dentes meos. Vide et* XXX. 15. 30. — (7) *Job* XIX. 17. *Halitum meum exhorruit uxor mea.* — (8) *Job* II. 12. *Cum elevassent oculos, non cognoverunt eum.* — (9) *Job* VII. 15. *Elegit suspendium anima mea, et mortem ossa mea. Vide et* XXX. 18. — (10) *Job* VII. 4. XXX. 16. — (11) *Job* VI. 4. *Terrores Domini militant contra me. Et* VII. 14. *Terrebis me per somnia.*

10.° Che sentiva dolori di viscere e mali di reni [1]. 11.° Che il suo viso era tutto enfiato a forza di piangere, ed oscurate le sue pupille [2]. 12.° Che finalmente rauca avea la voce per modo, che il suo parlare pareva anzi un ruggito che una articolata parola [3]. Ecco quali furono i mali di che Giob si vide oppresso, e i sintomi dell' orrenda sua malattia: sovra le quali cose possiamo formare il nostro giudizio intorno alla natura del suo male. Egli è incontrastabile che la maggior parte di tali circostanze corrispondono non poco a ciò che dicesi della lebbra, come sarà agevole il chiarirsene da quello che appresso diremo.

La maggior parte degli effetti della malattia di Giob danno argomento di credere che sia stata la lebbra.

Afferma Plinio [4] che la lebbra principia ordinariamente dal volto, facendosi a primo aspetto vedere sopra una delle nari, a guisa di macchia grossa quanto una lenticchia; e che ben presto dilatasi sopra tutta la superficie della cute, rendendola ruvida, con macchie di varii colori. La pelle è dura e densa in certi luoghi, tenue e floscia in altri. Finalmente la lebbra rende la pelle adusta e nera; ella disecca e distrugge la complessione a segno che chiunque ne vien attaccato non ha più se non la pelle attaccata agli ossi; e le dita delle mani e de' piedi straordinariamente si gonfiano. Questo morbo è particolare all' Egitto; e allorchè i re ne sono assaliti (è sempre Plinio che parla), s' immergono per guarirne in un bagno di sangue di bambini [5]. Attesta Galeno [6] che la lebbra degenera talvolta in ulceri, e che allora produce una grandissima deformità nelle fattezze del volto: appianasi il naso, perchè la lebbra mangiane la radice; si sminuiscon le orecchie, attaccandosi alle glandule che stanno loro dattorno; s' enfiano le labbra, e appariscono più grosse

(1) *Job* XVI. 14. *Convulneravit lumbos meos, effudit in terra viscera mea. Vide et* XXX. 27. *Interiora mea efferbuerunt absque ulla requie: prævenerunt me dies afflictionis.* — (2) *Job* XVI. 17. *Facies mea intumuit a fletu, et palpebræ meæ caligaverunt.* — (3) *Job* III. 24. *Tanquam inundantes aquæ, sic rugitus meus.* — (4) *Plin. lib.* XXVI, c. 1. — (5) Nel pasto che fanno ancora i Giudei in memoria dell' agnello pasquale, hanno il costume di bere vino rosso; imperocchè il re d' Egitto avendo avuto la lebbra, i medici gli prescrissero di prendere mattina e sera un bagno composto del sangue di centocinquanta piccoli bambini che venivano presi fra gli Ebrei. Ved. il *Medrašerabba* e Rabbi Sal. Jarhhi sopra l' Esodo II. 23. R. Jos. *Karo*, in Orahh-Hhajimi, n. 472, §. 11 (*Drach*). — (6) *Galen. de Causis Morb. cap.* 7.

del solito: di qui è che tal malattia nomasi *satirismo*, perchè rende il viso a un di presso simile a quello d'un satiro. Dice Celso (1) ch' ella assalisce tutto il corpo, e fa provare la sua malignità fino agli ossi e alle parti più interne. La pelle vien tempestata di varie macchie, e di pustule di color rosso che tende al nero. La superficie della cute è inegualmente grossa e sottile, ruvida e liscia, dura e molle. I luoghi ove la lebbra maggiormente apparisce sono ruvidi, e coperti di stomachevoli croste; dimagra il corpo e si disecca; si gonfiano i piedi e i polpacci delle gambe; e quando il male è invecchiato s' enfiano ancora i diti delle mani e de' piedi; una lenta febbre investe ed occupa la massa del sangue, e alla fine agevolmente consuma un corpo da tanti malori aggravato.

I moderni viaggiatori, che hanno veduto de' lebbrosi nella Palestina e in Egitto, li descrivono a un di presso nella stessa maniera; e gli scrittori che hanno parlato di quelli che furono sì comuni nell' Europa pel corso di più secoli, corrispondono alla descrizione ora qui data. Un viaggiatore inglese (2) attesta che i lebbrosi da lui veduti nella Palestina sono molto diversi da quelli che si ritrovano nell' Inghilterra. « La lebbra dei primi riempie la » superficie del corpo d'una sozza crosta, e cagiona alle » giunture, massime ai polsi e alla noce del piede, una » grande deformità, enfiandoli, e aggravandoli d' un umore » gottoso e scabbioso, talmente che le lor gambe somi- » gliano a quelle di certi cavalli vecchi e magagnati. » Finalmente (egli dice) questo morbo è di tal fatta, che » può passare per la massima corruzione del corpo umano » in questa vita ».

Ora quasi tutti questi sintomi che accompagnan la lebbra si danno a vedere nella malattia di Giob. Raccontano i rabbini che il primo giorno ch' ei cadde infermo, rimase tutto coperto di macchie rosse, a guisa del vainolo; il secondo dì, le macchie si enfiarono; il terzo, crebbe l' enfiagione; il quarto, le pustule divennero livide e nere; il quinto, si riempirono d' acqua rossa e putrefatta; il sesto, cangiossi l' acqua in marcia; e il settimo, vi si generarono i vermini. La Scrittura non c' informa di tali circostanze

(1) *Cels. lib.* III, *cap.* 23. — (2) Maundrel, *Voyage de Jerusalem*, pag. 249.

nè di siffatta gradazione; ma sono credibilissime se dagli effetti giudicasi delle cause, e di ciò che precedè da quel che seguì, essendo impossibile che gli ulceri che ricoprirono Giob si formassero in un tratto.

Allorchè il male si fu dichiarato, e che venne riconosciuto esser Giob percosso da Dio (così esprimesi la Scrittura (1) quando parla dei lebbrosi), si vide costretto ad uscir di città, e starsene solo solo in disparte, privo d'ogni soccorso, assiso sulla polvere (2), come un uomo in certo modo già morto, e riguardato con orrore dai proprii congiunti, dai suoi domestici, e da ogni più vile plebeo (3). Ei si lamenta, si duole come oppresso dalla più grande di tutte le miserie. La morte dei figli, la perdita degli averi, gl'insulti della moglie non aveanlo punto commosso; ma alla vista di sì crudel malattia si sbigottisce, si turba. I suoi amici lo piangono come morto; squarciano le loro vesti; si aspergono di cenere, come per anticipare il suo lutto e i suoi funerali.

È ben nota l'avversione che tutti i popoli, e massimamente gli Orientali, ebbero sempre alla lebbra, ed in qual foggia trattassero i lebbrosi, pel timore che avevano che il lor consorzio e l'istesso respiro infettassero i sani. Eran costoro appo i Persiani (4) e gli Ebrei (5) scacciati dalle città, sfuggiti come appestati, considerandoli come uomini odiosi a Dio e dalla sua collera flagellati. Si hanno tra gli Ebrei esempii di re assaliti da questo male (6) che furono in certo modo spogliati dell'autorità loro, segregati dal maneggio degli affari, astretti a uscire dei loro palagi, e a starsene soli, ai quali fu parimente negato la sepoltura nelle tombe reali, come se si fosse temuto che la contagione di sì terribil malore potesse passare nel soggiorno dei trapassati.

C'ingegnammo di mostrare in una particolare dissertazione (7) che la lebbra era cagionata da una quantità d'impercettibili vermiccinoli, che si generavano nella carne

(1) *Isai.* LIII. 4. *Putavimus eum quasi leprosum* (Hebr. *quasi tactum*). *Vide* 2 *Par.* XXVI. 20 *etc.* — (2) *Job* II. 8. — (3) *Job* VI. 13. *Ecce, non est auxilium mihi in me, et necessarii quoque mei recesserunt a me.... Ibid.* 15. *Fratres mei præterierunt me, sicut torrens qui raptim transit, etc.* — (4) *Herodot. lib.* 1, *cap.* 138. — (5) *Levit.* XIII. 44. — (6) 2 *Par.* XXVI. 20. 21. 23. — (7) Dissertazione sulla lebbra, vol. II. pag. 88.

del lebbroso, che la rodevano, la consumavano, e vi producevano quegli ulceri stomachevoli, e quella scabbia che rendene poi sì ruvida e deforme la pelle. Lamentasi Giob in molti luoghi d'esser dato in potere alla putredine, e ridotto a dire a' suoi vermini: « Voi siete la mia sorella e la mia madre (1); che chi lo rode punto non dorme (2), e a guisa d'un abito vecchio consumalo (3) ». Ei considera il suo corpo com'essendo ormai nel sepolcro, senza speranza di mai più uscirne col risanare: perchè in vero non eravi in quel tempo alcun rimedio per siffatto malore; come pure non se ne ha anche oggidì qualor sia giunto a quel grado a cui era pervenuto in Giobbe. C'informa che la sua cute era tutta seminata d'ulceri e di putredine, divenuta arida, livida e nera; or tutto questo è talmente proprio della malattia di cui parliamo, che niente può divisarla in una più distinta maniera.

Quanto ai dolori, alle inquietudini, alle larve, ai terrori onde Giob era angustiato, sono naturalissimi effetti della lebbra. Ecco com'ei si spiega: *Io non conto nella vita che notti piene di travaglio e di dolore. Se io mi addormento, dico tosto: Quando mi leverò? Ed essendo levato, aspetto con impazienza la sera, e colmo mi trovo d'affanni sino alla notte .... Se dico tra me: Consolerammi forse il letto; voi mi tormenterete per via di sogni e mi turberete con orribili apparizioni. Par la qual cosa l'anima mia ha desiderato morire d'una morte violenta; ho chiesto che fossero l'ossa mie ridotte in polvere. Ho smarrita ogni speranza di poter più vivere* (4). E altrove: *Il Signore mi ha posto qual bersaglio alle sue saette; il disdegno che ha versato sopra di me, consuma i miei spiriti, e i terrori che a me ne manda mi assediano da ogni parte.* E al cap. XXX, 16, 17: *L'anima mia languisce entro di me, e tutto son penetrato dai mali che mi opprimono; i miei dolori trapanano nella notte le mie ossa,* ec. Ecco la pittura dei patimenti di spirito ch'ei soffriva mentre il suo corpo era abbandonato a sì crudele infermità, che sconcerta tutta l'armonia degli umori e del sangue, che riempie il cuor di mestizia e di fantasmi la mente, mentre che l'infermo sentesi continuamente corroso da dolori

(1) *Job* XVII. 14. — (2) *Job* XXX. 17. — (3) *Job*. XXX. 18. — (4) *Job* VII. 3. 4. 13 *et seqq.* — (5) *Job* VI. 4.

sempre nuovi, e abbastanza violenti per tenerlo in angustie e travagli, ma troppo deboli per cagionare una morte spedita e togliere ad un tratto i sentimenti.

Il complesso di tutte queste circostanze indusse la maggior parte dei Padri e de' comentatori a sostenere in una maniera espressa, o implicita, che Giob fosse lebbroso. E tale è il sentimento di s. Giangrisostomo[1], di Policronio[2], d'Apollinare[3], del sacerdote Filippo, del venerabile Beda, e di parecchi altri antichi, e tra gli altri dell'autore dei sermoni *ad Fratres in Eremo*, sotto il nome di s. Agostino[4]. Pineda, Bartolino e i più degl'interpetri ancora segnatamente lo insegnano; e può anche asserirsi esser questa la comune opinione della Chiesa, avendo essa dedicato molti altari, cappelle e immagini di san Giob nei lazzeretti e in luoghi somiglianti destinati al sollievo dei lebbrosi. Quei che vengono assaliti dalla lebbra, o da malattie a lei consimili, ricorrono a questo santo, come a quello eletto dalla Chiesa per loro avvocato e speciale intercessore[5]. Implorasi parimente la sua intercessione contro il male di Napoli, conosciuto nei suoi principii sotto il nome di *malattia di san Giob*.

La lebbra è la stessa cosa che il male di Napoli? Può dirsi che Giob sia stato colpito da questo male?

Questa infermità appunto altro non è, secondo molti valentuomini[6], se non la lebbra, avendone i medesimi accidenti, contrassegni ed effetti; e potrebbe guarirsi tanto l'una quanto l'altra cogl'istessi rimedii, se si curasse la lebbra nel suo principio e avanti che fosse invecchiata, e avesse corrotta la massa degli umori e del sangue. Non pochi comentatori di credito sostengono che Giob fosse assalito da un morbo vituperevole. Vatablo[7], Cipriano cisterciense[8], Pineda[9], Bolduc[10] e alcuni altri[11] espressamente l'insegnano. Difende Bartolino[12] il contrario, preten-

(1) *Chrysost. in Catena, pag.* 76. Ἐπλῆξε αὐτὸν χαλεπωτάτῃ βασάνου λώβῃ, καὶ ἐλέφαντι καθ' ὅλου τοῦ σώματος. — (2) *Polychron. Ibid.* Οὐκ ἐῶνται δὲ ἐν πόλεσι ὁμοδίαιτοι εἶναι τοῖς ἄλλοις οἱ ἐλεφαντιῶντες. — (3) *Apollin. Ibid.* Τινὲς φασὶ τοῦ ἐλέφαντος αὐτῷ τὸ πάθος ἐνηνέχθαι. — (4) *Serm.* 32 *ad Fratres in Eremo.* — (5) Ved. Baillet, *Vite dei Santi dell'Antico Testamento*, 10 maggio. — (6) Gassendi, Gaffarel, Tournefort. Ved. la *Dissertazione sulla Lebbra*, vol. II, pag. 88. — (7) *Vatab. in Job* II. *Scabie fœdissima, quam vocant Indicam.* — (8) *Cyprianus Cister. Comment. in Job. Edit. Complut.* 1582. — (9) *Pineda in Job, c.* II, *ỳ.* 7, *p.* 143. — (10) *Bolduc. in Job* XXX. 30, *p.* 290. — (11) *Desgonges, Epist. Medicinal. Hist. de lue venerea.* — (12) *De Morbis Biblic. c.* 7.

dendo che sarebbe fare massima ingiuria a un così sant'uomo addossandogli una infermità che è la giusta pena di coloro che s' abbandonano alle più infami dissolutezze. Dicesi inoltre che siffatto morbo non è tanto antico quanto Giob, non essendo conosciuto in Europa se non dopo la scoperta dell' America. Gli Spagnuoli lo presero, secondo la comune opinione, in quel paese, e lo comunicarono ai Francesi nell' assedio di Napoli sotto Federico IV imperatore, e sotto Carlo VIII re di Francia. Di qui è che se gli dà il nome di *mal di Napoli* in Francia, e quello di *mal francese* in Italia. Ma queste ragioni non sono senza replica, essendo agevole il far vedere che l' ignominioso morbo conosciuto oggidì sotto nomi diversi, e che l' onestà non sempre permette di profferire, non è in sostanza se non la malattia dinotata ne' tempi andati col nome di *lebbra*: laonde essere antichissimo questo male nel mondo, e notissimo nelle età scorse, benchè sotto altri nomi; nè finalmente offendersi in verun modo la santità, l' innocenza e la purità di Giob, dicendo aver esso sofferto per la malizia del demonio tutto quel mai che tal malore ha di più doloroso e crudele. Ecco ciò che più diffusamente convien dimostrare.

Il mal di Napoli non è sempre un effetto della intemperanza e della dissolutezza di coloro che il provano, quantunque queste sieno le vie più ordinarie che lo producono. È tal malattia contagiosissima, a segno che un bambino, succhiando il latte da una balia già infetta, contrae l'infermità; e reciprocamente un bambolo, che abbia ereditata da' suoi genitori questa peste, può comunicarla alla sua nutrice. Un uomo sano può talvolta, senza pensarvi, prenderla in un tratto dormendo con chi ne fosse infetto, bevendo al suo bicchiere, asciugandosi col suo tovagliuolo, servendosi della sua biancheria, o de' suoi abiti, principalmente chi è d' un temperamento debole e delicato, e qualora si maneggi ciò che toccò le parti più corrotte.

Ci fecero alcuni delle obbiezioni intorno a ciò che noi dicemmo della malattia di Giob, e specialmente rispetto alla facilità con che noi abbiam detto potersi contrarre la malattia ond' egli fu assalito. Ma Cardino (1) attesta che in Oriente, massime nella Persia, basta spesse volte

(1) Chardin, *Voyage de Perse*, tom. II, part. I.ª, cap. ult.

conversare familiarmente con una persona che abbia questo male per contrarlo tanto a cagione dell' attività e sottigliezza della malattia, quanto attesa la disposizione del corpo preparato ad attrarla più in quel paese che altrove, stantechè il calore e la siccità dell' aria, e l' uso frequente de' bagni, lasciano apertissimi i pori.

Non dee adunque talun risentirsi, e dire che si fa torto all' innocenza e purità di Giob sostenendo che sia caduto in questo infelicissimo stato; e che sarebbe un concedere al demonio troppo gran podestà, il credere ch' ei potesse cagionare nel corpo di questo sant' uomo tale sregolamento d' umori capace di coprirlo di lebbra e de' segni del prefato malore. Senza dare a Satanasso il supremo potere, e senza intaccare il merito e la santità di Giob, può francamente asserirsi ch' ei potè in modo connaturalissimo contrarre tal malattia, o toccando qualche cosa d' infetto, o valendosi di qualche pannolino o abito che avesse servito ad un uomo contaminato da siffatto morbo, ovvero dormendo in un luogo ove quegli avesse dormito; imperocchè dee notarsi che quando Iddio permise che Giob fosse travagliato da questo male, era egli ridotto alla estrema indigenza. Applicò semplicemente il demonio le cause seconde per produrre sopra di lui tali effetti: ecco a che circa a questo ristrigniamo noi il suo potere. Quest' inimico della virtù poteva mai esporre la pazienza di sì sant' uomo a un più terribil cimento, quanto in colpirlo di siffatto malore, non conoscendosi nella natura niente di più vituperoso nè di più tristo? *Hæc lues quidquid in aliis est horrendum una secum trahit*, dice Erasmo(1). Avvi chi crede che Sofar, uno degli amici di Giob, volesse tacciarlo di smoderatezza nel vivere, e dinotare che per la sua incontinenza erasi guadagnata tale infermità, dicendo: *Le ossa dell' empio saranno piene de' mali abiti della sua giovinezza, e dormiranno con esso nella polvere* (2); ma noi stimeremmo di aggravar troppo il fallo di Sofar se gli attribuissimo questo sentimento. Non consta che anticamente si credesse derivar questo male da sozzi commerci. Mosè non prescrive cosa alcuna contro la lebbra che dia motivo di credere ch' egli avesse tal sentimento, se pur non fosse la proibizione sotto pena di morte che fa al marito

(1) *Erasm. epist.* 62 *ad reg. Polon. Cancellar.* — (2) *Job* xx. 11.

di non assembrarsi colla sua consorte nel tempo della sua impurità (1). La lebbra non avea tra gli Ebrei alcuna taccia di vitupero, se non in quanto riguardavasi come un castigo di Dio e un effetto della sua indegnazione.

Insegnano i medici che il mal venereo è non di rado accompagnato da ulceri, o per lo meno da pustule, che palesansi in varii luoghi, e cagionano dolori acutissimi. Questo male corrompe non solo la superficie della carne e della cute; ma penetra negli ossi, dilatasi nelle parti interne, e infetta il sangue e gli umori. Si mirano sulla pelle di quei che ne sono cólti croste tonde, piane nel mezzo, e sollevate all' intorno, di colore giallognolo che tira al nero; cadendo talvolta i capelli, le ciglia e la barba. L' ammalato è roso da una segreta infezione, sopravvenendo bene spesso la febbre, che termina di consumare il corpo, se non istudiasi per tempo di toglierne la causa. Or tutti questi effetti osservansi similmente nella lebbra. Conviene adunque conchiudere esser questi due morbi gli stessi, e che il male di Napoli è una vera lebbra. E in quel modo che si è fatto vedere essere stato Giob percosso con quest' ultima infermità, ed averne provati i più dolorosi sintomi, così ne segue, aver esso sentito tutto ciò che ha di più vituperevole e di più tormentoso il morbo venereo, quantunque non avesse mai commesso atto alcuno che potesse tirargli addosso questo flagello come castigo di sua intemperanza.

Che se il detto fin qui è certissimo, come stimiamo che sia, non può più dubitarsi che la malattia di cui trattiamo non sia vecchissima nel mondo, perciocchè la lebbra è senza contrasto della più rimota antichità; e gli autori più antichi che abbiamo, tanto sacri quanto profani, ne parlano come d' una malattia notissima e consueta. S' egli è vero che il morbo venereo si contragga ne' sozzi carnali commerci, qual' apparenza che ne' secoli andati tanti mostri d' impudicizia, che si sono immersi in ogni genere di sfrenatezze, sieno stati da questo mal preservati? E per vero dire la maggior parte di coloro che sono rinomati per somiglianti eccessi, e de' quali la storia conservò i nomi e il genere della morte, sono periti tra gli spasimi e per malattie simili a quelle che pro-

(1) *Levit.* XVIII. 19. XX. 18.

vano giornalmente i dissoluti dei nostri giorni. Se i nomi di ehe noi ci serviamo erano seonoscinti agli antiehi, è però fuor di dubbio ehe aveano della eosa una distintissima eonoseenza. L' autore dell' Eeclesiastieo deserive eon questi termiui la malattia di cui parliamo: *Chi si congiunge con una meretrice perderà la vergogna, sarà cibo della putredine de' vermiui, e diverrà un grand'esempio* (1); o seeondo altri esemplari: *diverrà secco per servire agli altri d' esempio.* E Salomone ne' Proverbii: *Non dar l' onor tuo a una femmina straniera, nè gli anni a una donna crudele, acciò tu finalmente non pianga, quando vedrai il tuo corpo consunto e la tua carne imputridita*(2).

Luciano (3) ehiama qnesto morbo *la malattia lesbia,* perchè si feee prineipalmente sentire nell' isola di Lesbo, la più eorrotta e la più dissoluta dell' Areipelago. Orazio (4) la divisò parimente eol nome del *mal di Campania,* a cagione della sfrenatezza de' eostumi e del libertinaggio ehe regnavano in quella provineia, singolarmente in Capua, a eni Cieerone(5) dà il titolo di *domicilio della impudicizia.* Ausonio (6) ha notato l' istessa eosa sotto il nome *di lusso di Nola.* Era questa probabilmente la medesima malattia onde Augusto si fe' curare (7), e per eni veniva frequentemente fregato con olii vieino ad un gran fuoco, ove, quando aveva ben sudato, era asperso eon acqua fresca, il ehe non feee sì ehe tutto il tempo della sua vita non provasse languori in eerte stagioni dell' anno, massime nella mutazione de' tempi. Tiberio, le eui impudieizie fanno orrore a ehiunque le legge, non fu esente da questi mali, avendo per solito il viso tutto ulcerato e eoperto di schifosi impiastri (8). L' imperador Giuliano (9) non gliela perdonò ne' suoi Cesari, avendo pubblieate le sue ma-

(1) *Eccli.* XIX. 3. *Qui se jungit fornicariis erit nequam, putredo et vermes hæreditabunt illum et extolletur in exemplum majus, et tolletur de numero anima ejus.* Ὁ κολλώμενος πόρναις τολμηρός ἔσται. σῆτες καὶ σκώληκες κληρονομήσουσιν αὐτὸν, καὶ ἡ ψυχὴ τολμηρὰ ἐξαρθήσεται. *Edit. Complut.* καὶ ξηρανθήσεται ἐν παραδειγματισμῷ μείζονι. — (2) *Prov.* V. 9. 10. 11. — (3) *Lucian. in Pseudo-Logista.* — (4) *Horat. lib.* 1, *Satyr.* 5. *Campanum in morbum permulta jocatus.* — (5) *Tull. Orat. in Rullum.* — (6) *Auson., Epigr.* 79 *de Crispa.* — (7) *Suet. in Aug. Authore Ant. Musa* (*Medico*) *unctum sæpius sudasse ad flammam, deinde perfusum gelida.* — (8) *Tacit., Annal. l.* IV. — (9) *Julian. in Cæsarib.* Ὤφθησαν ὠτειλαι κατὰ τὸν νῶτον μυρίαι, καυτῆρες τίνες, καὶ ξέσματα, καὶ πληγαὶ χαλεπαὶ ἀπὸ τῆς ἀκολασίας καὶ ὠμότητος, ψῶραι τίνες, καὶ λειχῆνες οἷον ἐγκεκαυμένος.

gagne, le impetiggini, le stomacose macchie che gli coprivano il corpo, e le bolle e gli ulceri, frutti della sua somma incontinenza. Orazio, parlando di Cleopatra, rappresentala corteggiata da uno stuolo di licenziosi infettati da un vituperoso malore:

> .... *Funus et imperio parabat*
> *Contaminato cum grege turpium*
> *Morbo virorum* (1).

Nè dee ciò recar maraviglia in una egizia regina, essendo stata in ogni tempo comune nell' Egitto simil sorta di mali.

La malattia adunque di cui parliamo non era rara nè incognita presso l' antichità; non è dunque un nuovo male, ma una mescolanza di varie malattie: *Veterum morborum farrago* (2). Ciò che dicesi di questo male venuto dall'America in Europa per mezzo degli Spagnuoli, non è incontrastabile, essendo ben anche probabile che gli Spagnuoli lo portassero in America, come vuole Herrera, ed esser lo stesso morbo che ne' secoli passati chiamavasi *lebbra*, e che ha sì spesso da qualche tempo in qua cangiato nome. La differenza che vi passa si è che in oggi se ne guarisce, laddove per lo passato non guarivasene punto, per la qual cosa erano sì comuni i lebbrosi e tanto necessarii e frequenti i lazzeretti.

Altre malattie dalle quali credono alcuni che Giob fosse parimente attaccato.

Oltre i mali che abbiam menzionati, si vuole (3) che Giob fosse ancora ulcerato nella gola, o nelle glandole chiamate *amiddali*. Areteo così descrive questa infermità comunissima nella Siria: Quei che ne sono attaccati sentono un vivo dolore e un calore somigliante a quello cagionato dal carbonchio; corrotto è il lor fiato, ed esalano dal fondo del petto un alito di tanto insopportabil fetore, che molto inquieta i medesimi infermi. Pallida è la faccia loro, o livida; arsi son sempre da una cocentissima sete, e divorati da febbre acuta e ardente che li consuma; soffrono come se stessero nel fuoco, e non potendo bere senza somma difficoltà, attese le ulcere che hanno nelle glandule amiddali, riesce loro impossibile di dare alleviamento alla sete che abbruciali. Tosto che

(1) *Horat. lib.* 1. *Od.* 37. — (2) *Lang. Epist. Medic. t.* 2, *Ep.* 14. — (3) *Bartholin. de Morbis Biblic. art.* 7.

son coricati, veggonsi astretti ad alzarsi e porsi a sedere, non potendo respirare giacenti; e stando assisi, non posson reggere in tal positura, e tentano di stare distesi. Il più delle volte dimorano in piedi e passeggiano, non potendo aver requie. Fuggono la solitudine, e cercano di divertire la noia loro colla compagnia, e a sottrarsi al dolore che assediali. Respirano a gran tratti, e a poco a poco rimandano il fiato. Rauca ed ineguale è la lor voce; e cadono talvolta subitamente svenuti (1).

Quel che potrebbe far credere che Giob avesse effettivamente questa dolorosa infermità si è ch' egli stesso ci dice che mangiava con grandissima pena: *Antequam comedam, suspiro* (2), e che non poteva ingoiare se non con istento la sua saliva (3), che sentivasi avvampato da un interno calore (4), e che non trovava riposo alcuno, nè ritto, nè a sedere, nè coricato, nè di notte, nè di giorno (5).

Vuole altresì Bartolino che fosse travagliato di squinanzia, e principalmente dallo scorbuto. La squinanzia sembra assai probabile da ciò che dice Giob, nel dolor che soffriva, che avrebbe avuto più caro di terminare la sua vita con una morte spedita, che di più lungamente rimanere in uno stato sì doloroso e violento (6). Al che può ancor riferirsi quel che osservossi nell' articolo precedente della difficoltà ch' egli aveva a bere e a mangiare. Circa lo scorbuto, il medico sopraccitato fonda la sua congettura sulla cattiva disposizione degli umori di Giob, sulla malinconia e tristezza in cui lo suppone immerso dopo la sua disgrazia; e finalmente sopra il cattivo nutrimento che prendeva. Lo scorbuto è cagionato da tutte queste qualità di cause, ed è uno de' più dolorosi malori che si conosca. Se fu in balìa del demonio di fargli soffrire tutti i mali che volle, può credersi che non lasciasse questo da parte, osservandosi d' altronde in Giob quasi tutte le circostanze che l' accompagnano. Un alito fetentissimo che allontana tutti quei che visitano l' infermo (7); il dimenío dei denti e la corruzione delle gengive; somma difficoltà nel mangiare; un corpo secco, arido e scarno (8);

(1) *Aretæus, lib. de Causis et Signis acutorum morb.*, cap. 9. — (2) *Job* III. 24. — (3) *Job* VII. 19. — (4) *Job* XXX. 30. — (5) *Job* VII. 3. 4. 13. 14. — (6) *Job* VII. 15. *Elegit suspendium anima mea, et mortem ossa mea.* — (7) *Job* XIX. 17. — (8) *Job* XXX. 30.

sono la immagine d' uno scorbutico, e ciò miravasi nella persona di Giob. Attribuisce Bartolino la difficoltà che questo santo uomo provava in mangiare ai suoi denti scommessi, e alle sue ulcerate gengive, e anche all' escoriazione delle glandole amiddali. Altri ne accagionano gli ulceri della bocca.

Pineda non si contenta d' applicare a Giob la lebbra, il male di Napoli, e tutte le infermità che ne sono o compagne, ovvero effetti, come la risipola, la rogna, le impetiggini radicate, gl' intensi mordicamenti, le ulceri per tutto il corpo, le creste, il fuoco sacro, e alcune altre: congettura altresì che avesse nelle mani e ai piedi la gotta, e anche la sciatica. E per verità se si voglia appropriargli tutto quel mai che v' è di più doloroso e di più crudele in fatto di malattie, non debbon certo lasciarsi queste da banda. Le prove della sua congettura sono alcuni passi ne' quali Giob lamentasi che il Signore ha posto i suoi piedi ne' ceppi: *Posuisti in nervo pedem meum*(1); e altrove, che tutte le membra sue son consumate e ridotte al nulla(2). Potè notarsi di sopra che i lebbrosi inveterati hanno gonfie le mani e i piedi, e tale enfiagione è cagionata, come credesi, da un umore gottoso che vi si diffonde, e vi produce una strana deformità. Lasciasi al lettore il giudicare della forza di queste ragioni.

Sopra l' aggregato di tutte queste congetture e varie descrizioni, può ciascuno determinare il suo sentimento sopra la malattia di Giob. Per soddisfare al nostro intento d' uopo sarebbe ragionare intorno alla natura, alle cause e agli effetti di questi mali diversi; ma ciò richiederebbe più larghezza d' una semplice dissertazione, e maggior notizia della medicina che noi non abbiamo. Ci siamo altre volte arrischiati di porre in campo qualche congettura sopra la lebbra menzionata da Mosè, ed è agevole di fare in questo luogo l' applicazione de' nostri principii; aggiungeremo solamente che, per quanto strano fosse il male di Giob, non fu però sì miracoloso in lui, che non vi concorresse niuna causa naturale, avendo il Signore permesso semplicemente al demonio d' applicare certi mezzi naturali, e di riunire molte cause differenti

(1) *Job* XIII. 27; XXXIII. 11. — (2) *Job* XVI. 8.

per produrre tale effetto, e per aumentarlo sino al grado a cui poteva giugnere senza distruggere interamente gli organi del corpo di Giob, e senza torgli la vita.

Osservazioni circa la guarigione di Giob.

Or ci rimane ad esaminare la guarigione di questo sant' uomo. La Scrittura non ne dice alcuna particolarità; ma gli Orientali così la raccontano: Avendo risoluto il Signore di por fine ai mali di Giob, mandógli l' angelo Gabriele, che dissegli: *Levati su, vecchio di Dio;* immantinente Giob si alzò e si tenne in piedi. L' angelo comandógli di spiccar salti, e di ricrearsi entro un bagno d' acqua fresca, e bevendo del vino. Giob ubbidì, e all' istante sanò. Nel medesimo tempo vide scaturire ai suoi piedi un fonte gagliardo e copioso quanto un torrente, le cui acque erano più bianche del latte, più dolci del mele, e di gratissimo odore; bevvene Giob, e i vermini non poterono più toccare il suo corpo. In quel mentre i suoi amici ebbero ordine di portarsi a trovare il sant' uomo, e di placare co' sacrificii lo sdegno di Dio, irritato contro di loro a cagione delle inconsiderate loro ingiuste parole, e di valersi per tal fine della intercessione di Giob. Essi adunque vennero a chieder perdono a questo amico di Dio, si riconciliarono con lui, confessaron la colpa loro, e testimonii furono di tutti que' beni con cui ricompensò Iddio il fedele suo servo(1). Sono per solito gli Orientali un po' troppo liberali di miracoli, non avendo difficoltà d' inventarne un gran numero e di moltiplicarli senza necessità; nè trovasene alcuno nella Scrittura, chiaramente espresso e ben certificato, a cui non ne aggiungano assai spesso altri parecchi, secondando in ciò il lor genio e costume, e credendo per questa via d' onorare Iddio ed illustrare la religione. Pernicioso ed erroneo principio, che alla superstizione e al dispregio della pietà direttamente conduce.

Bartolino dà in un altro estremo, e a forza di voler evitare il miracolo, propone mezzi di guarigione che non ne hanno apparenza veruna nè alcuna probabilità. Stava Giob a sedere sopra la cenere (2), dic' egli, per dimostrare la sua umiltà, e nel tempo stesso per sanare le sue ulcere. Concedesi il primo motivo, senza difficoltà,

(1) *Kersæus in excerpt. Arabic. Ms. apud Spanheim. Histor. Jobi, cap.* 8, *pag.* 124. — (2) *Job* II. 8. ישב בתוך האפר.

giacchè sedevano i penitenti sopra la cenere, sulla terra e la polvere; e quei che facevano il lutto, si coprivan la testa e si aspergevan la faccia di polvere e cenere. Giob medesimo, essendo ripreso da Dio per aver parlato inconsideratamente, fa penitenza sulla polvere e sulla cenere: *Ago pœnitentiam in favilla et cinere*(1). Ma dire ch' ei cercasse il rimedio alla sua malattia nella cenere, questo chiamasi giuocare d' ingegno. La cenere è propria a diseccare, dice Dioscoride(2), mescolandosi la cenere dei sermenti colle medicine atte a diseccar gli ulceri e a farvi nascere una crosta, o squama. Adoperasi, al dir di Galeno (3), la cenere per ristagnare il sangue di fresche piaghe. S' aspergono, allo scrivere d'Areteo (4), di polveri le ulcere sirie, o le ulcere dell' esofago, ovvero delle glandule amiddali, sì perniciose e nella Siria tanto comuni. Giob adunque usava le ceneri per diseccare i suoi ulceri e per sanare la sua lebbra. Che conseguenza! Quanto sarebbe meglio tacere che dir cose sì poco sensate!

Noi non diremo in qual guisa Giob risanasse, confessando esserci ciò ignoto; e sosteniamo che non si può sapere se non per congettura, non facendone parola la Scrittura. Ma non faremo nè anche ricorso al miracolo per risparmiar la fatica di ricercare quel che avvenne in questa occasione. Giob fu prontamente sanato, mentre trovossi tosto in istato d' offerir sacrificii pe' suoi amici; la qual cosa punto non conviene ad un uomo macchiato di lebbra e compreso di malori; ma non vediamo che ci sia obbligo di guarirlo in un attimo e per vie soprannaturali. Dal momento che il Signore ebbe incatenato il demonio, e toltogli il potere di nuocere a Giob; dachè ebbe ricolmato questo sant' uomo delle sue consolazioni, e che gli ebbe mostrata l' amabile serenità del suo volto, che fino allora pareva che a bella posta gli avesse tenuto nascosto per rendere più terribili i suoi patimenti e più compiuta la sua vittoria; finalmente, quando ebbe ritenute le cause del male, Giob potè ben presto ricuperar la sua sanità per mezzo d' alcuni semplici e naturali rimedi, come sarebbe il bagno, ovvero il sugo di

(1) *Job* XLII. 6. נחמתי על עפר ואפר. — (2) *Dioscorid. lib.* V, *cap.* 135. — (3) *Galen. seu alius Auctor. Libell. de simplic. Medicam.* — (4) *Aretæus lib.* 1 *de Curat. Acut. Morb. cap.* 9.

certe erbe proprie ad astergere, a purificare, a dar morte ai vermini, e in ultimo con usare un alimento capace di ristorare la buona temperatura de' suoi umori e le qualità d' una perfetta complessione; imperocchè in un paese ove comune era la lebbra non può dubitarsi che non ci fossero alcuni mezzi naturali per mitigarla. Ma siccome abbiamo con ragione supposto essere stata ben lunga e pertinace tal malattia, e che il sangue e gli umori fossero grandemente viziati, aggiugneremo, se piaccia, il concorso de' buoni angeli, che fecero proporzionatamente a pro di Giob tutto l' opposto del già fatto dal demonio, affine di coprirlo di lebbra ed opprimerlo con mille altre infermità. Gli angeli buoni poterono inspirargli rimedi comuni e agevoli per ricrearlo e guarirlo, suggerendogli d' astenersi da quelle cose che avrebber potuto aumentare o prolungare il suo male; e in ciò non interviene maggior miracolo di quello che noi continuamente dal potere de' nostri angioli custodi proviamo nei buoni pensieri e consigli che c' instillano per la nostra conservazione e salute, e nella premura e vigilanza che hanno a rimuoverci dai pericoli che ci sovrastano, o a trarci fuora da quelli ne' quali siamo caduti (1).

(1) Così s' esprime il p. Calmet, il quale mette forse troppa importanza nell' allontanare qualunque idea d' un effetto soprannaturale, che non è poi in questa circostanza tanto inverisimile. Egli confessa che Giob dovette ricuperare la sanità con molta prontezza; e come si può credere che i mezzi semplici e naturali a cui ricorre il p. Calmet sieno stati sufficienti ad operare in breve tempo la guarigione di quegli estremi mali onde Giob era oppresso? Il p. Calmet non vede obbligo alcuno di ricorrere a mezzi soprannaturali per ispiegare la guarigione di Giob; e noi non ne vediamo alcuno per escludere dalla guarigione di Giob ogni mezzo soprannaturale.

DISSERTAZIONE

SOPRA

IL SEGUENTE TESTO DI GIOB

SICUT PALMA MULTIPLICABO DIES.

VIVRÒ SÌ LUNGO TEMPO QUANTO LA PALMA (*).

Cap. XXIX. v. 18.



Tre diverse interpretazioni del passo nel quale Giob usa una comparazione presa dalla fenice, o dalla palma, o dall'arena del mare.

Il passo che ci accingiamo a spiegare non racchiude in se stesso cosa molto considerabile nè di grande importanza. Egli è rilevante soltanto rispetto all'uso che ne fecero gli antichi per provare la risurrezione dei nostri corpi, e per la varietà dei sentimenti che hanno divisi gl' interpreti. Tutti convengono che Giob con queste parole dimostra che promettevasi una lunghissima vita; ma si disputa per sapere se sperasse di vivere sì lungamente quanto la palma, o la fenice, o se pur lusingavasi che i suoi giorni sarebbero stati tanto numerosi quanto la rena del mare; in conclusione, se la sua similitudine sia tratta dalla fenice, dalla palma, o dalla rena che sta sovra il lido del mare. Questo è ciò che qui dobbiam ventilare.

Se i termini del testo ebreo(1) fossero ben cogniti e chiari, la disputa sarebbe tosto finita: basterebbe letteralmente tradurli per riunire tutti i comentatori in una sola opinione. Si darebbe passata alle cattive traduzioni degli antichi per seguire i moderni, ovvero sceglierebbesi tra gli antichi chi meglio avesse dato nel segno. Ma i rabbini e gli antichi interpreti, di cui in materia di traduzione seguesi ordinariamente il sentimento, non essendo su questo punto tra loro d'accordo, e avendo lasciato incerto il significato de' termini, ci troviamo astretti a

(*) Questa dissertazione appartiene al p. Calmet.

(1) עם־קני אגוע וכחול ארבה ימים.

entrare nuovamente nell' esame del testo e delle principali versioni, per determinarci poi con maggior conoscenza a secondar quella che ci sembrerà la migliore.

Esame della prima interpretazione, la qual vuole che la similitudine sia tolta dalla fenice.

I Settanta hanno aperto il campo alla maggior parte delle varietà di sentimenti che si sono formati su questo passo, attesa la maniera con che lo tradussero. Servonsi eglino della voce *phœnix*(1), che in greco significa tre o quattro cose diverse, cioè una palma, un uccello denominato *fenice*, un Fenicio, ovvero un nom di Fenicia, e un' erba chiamata *loglio selvatico*.(2) Ma pareva che avesser voluto rimuover l' equivoco aggiugnendo al testo la parola di *pollone*, o di ramuscello: *Io moltiplicherò i miei giorni come i polloni della fenice*, o della palma; imperocchè qual altro significato può darsele essendo unita al termine di ramo, o di germoglio? Con tutto ciò molti l' intesero della fenice(3), e lessero: *Io vivrò sì lungamente che il corpo*, o il parto *della fenice*; e trovossi la materia sì bella, e tanto propria a ingegnose comparazioni, che bene spesso è stata adoperata per provare la risurrezione de' morti. Ciò che leggesi immediatamente avanti nell' ebreo ha eziandio ingrandito l' errore, dando della verisimiglianza a questa traduzione: *Dissi: Io morirò nel mio nido, e moltiplicherò i miei giorni come la fenice*. Era naturale, incontrando qui un *nido* col nome di *fenice*, di spiegarlo d' un uccello così chiamato, tanto celebre appo gli antichi, e sì atto e somministrar materia alle allegorie e alle figure.

È la Fenice, per quanto dicesi(4), un uccello dell'Arabia, grande al pari d' un' aquila, tenendo in capo un nobil pennacchio, le cui piume sono intorno al collo dorate, e quelle della coda vermiglie, frammischiate con altre di colore incarnato. I suoi occhi risplendono a guisa di due stelle. Narrasi non esservene mai se non se una sola nel mondo(5), vivendo, secondo alcuni(6), cinquecento

(1) LXX. Η ἡλικία μου γηράσει ὥσπερ στέλεχος φοίνικος, πολὺν χρόνον βιώσω. — (2) *Vide Dioscorid. lib.* 4, *c.* 39. — (3) *Mercer. et Tir. in hunc loc. Hebræi apud Vat., Grot., Codurc., Drus.* — (4) *Solin. c.* 42: *Phœnix aquilæ magnitudine, capite honorato, in conum plumis exstantibus, cristatis faucibus, circa colla fulgore aureo, postera parte purpureus, atque cauda in qua roseis pennis cæruleus interscribitur nitor. Vide et Plin. lib.* x, *c.* 2, *et lib.* XIII, *c.* 4. — (5) *Tacit. lib.* VI. *Annal. Unum in terris. Mela lib.* III, *c.* 9. *Avis semper unica.* — (6) *Horus, Hieroglyph.* 33. *Senec. Ep.* 42. *Tacit. Annal.* 6. *Herod. l.* II, *c.* 3.

anni, secondo altri(1) mille, o anche settemila(2). Plinio(3) gliene assegna 660, o 560, ovvero 521, non essendo i suoi esemplari punto uniformi; e Solino, 540. Attesta Esiodo(4) che la fenice vive quanto nove corvi, e il corvo quanto nove uomini, ovvero nove generazioni d' uomini. Ma Alberto Magno limita a 340 anni la vita della fenice.

Scrive Tacito(5) esservi alcuni che la fanno vivere per 1460 anni, ma che d' ordinario non si crede che ecceda cinquecento anni; che in somma l' età sua è incerta. Raccontavasi nel suo tempo che la prima che fu veduta in Egitto vi comparve sotto Sesostri; la seconda, sotto Amasi, e la terza, sotto il terzo de' Tolomei, cioè regnando quello che venne soprannominato *Evergete*. Videsene pure una quarta sotto il regno di Tiberio, e sotto il consolato di P. Fabio e L. Vitellio, l' anno di Roma 787. Ma Tacito stesso osserva che tra Tolomeo III e l' imperatore Tiberio non vi corrono 250 anni, e che per conseguenza quanto dicesi dell' età della fenice non può esser vero, quando non diasi a vedere più volte nella sua vita; di qui è che parecchi del suo medesimo tempo sostenevano che la fenice comparsa allora era falsa, nè punto venuta d'Arabia.

Manilio(6) ci fa sapere che il ritorno di quel che chiamasi in astronomia il grand' anno, riviene colla nuova fenice. Confessa Solino(7) che alcuni antichi l' hanno creduto così. Ma che verisimiglianza che un uccello possa vivere, non dico già 500 anni, quantunque eccessiva sia simile età, ma dodicimila novecento cinquantaquattro anni, dandosi dalla maggior parte tal durata a quel che essi chiamavano il giro del grand' anno, in cui tutti i cieli e i corpi celesti ritornavano al medesimo punto, come nel principio dei lor movimenti?

Plinio(8) cita Cornelio Valeriano, il quale attestava che una fenice era volata in Egitto sotto il consolato di Q. Plaucio e di Sesto Papirio; dicendo inoltre che ne venne portata una a Roma, sotto il regno dell' imperator Claudio, l' anno 800 della fondazione di Roma, la quale si

(1) *Autor. Poemat. de Phœnice sub nomine Lactant. et Claudian etc.* — (2) *Chæremon apud Tzetz.* Εξ τοῖς ἔτεσι καὶ ἑπτακισχιλίοις θνήσκει. — (3) *Plin. lib.* x. — (4) *Hesiod.* Αὐτὰρ ὁ φοῖνιξ ἐννέα τοὺς κόρακας. — (5) *Tacit. Annal. l.* vi. — (6) *Manil. apud Plin. lib.* x, *cap.* 2. — (7) *Solin.* c. 42. — (8) *Plin. lib.* x, c. 2.

mostrò nell' assemblea del senato, e ciò registrossi negli Atti; ma Plinio soggiugne che da niuno si dubitò non esser falsa.

Dicono i rabbini (1) che la prima donna, dopo aver mangiato del frutto proibito, non solo ne diede a suo marito, ma indusse pure gli altri animali a mangiarne, escluso però l' uccello chiamato *Hhul* (è quello di cui qui si parla), il quale, non avendone voluto assaporare, rimase solo preservato dalla morte. Vive esso mille anni, passati i quali accende nel proprio nido un fuoco che lo consuma; in modo però ch' ei rimane siccome un uovo donde poi rinasce. Altri dicono ch' egli perde soltanto le penne, e che in tale stato resta come un uovo dal quale rinasce, prendendo le prime sue forme.

Non si va guari più d' accordo intorno alla maniera in cui ella muore e si riproduce che circa il rimanente. Allorchè la fenice termina la sua carriera, e il numero degli anni a lei destinati dalla natura per vivere, e sente avvicinarsi il suo fine, si costruisce, per quanto dicesi, da se medesima un rogo di rami d' alberi odoriferi, sovra cui collocasi per morire. Dalle sue ossa e midolla nasce dapprima un verme, che nel crescere assume la figura d' uccello, e divenuto grande si copre delle ceneri della sua genitrice, e del nido ov' essa morì, portando il tutto sull' altare del sole presso l' isola Panchea nell'Oceano (2), o nella provincia Panchea nell'Arabia Felice (3), o nella Troglodite (4), o nel medesimo Egitto presso Eliopoli (5); tanto siam poco certi della situazion di Panchea, della quale parlano tanto gli antichi.

Erodoto dice (6) semplicemente ch' ei porta sopra il suo dorso il corpo di sua madre in una palla di mirra, che deposita ad Eliopoli d' Egitto nel tempio del sole, non facendo poi motto nè di quanto narrasi della sua morte, nè della maniera onde vien generata. Asseriscono alcuni che dopo aver formato un nido di legni di gomma e di rami aromatici, vi batte sopra le ali affine d' accenderlo;

(1) *Berescith. Rab. et Yalkut, et Midrasc Samuel, etc. apud Bochart de Animal. Sacr.*, *part.* 2, *lib.* VI, *c.* 5. — (2) *Vide Euhemer, apud Euseb., Præpar. lib.* II, *c.* 2. — (3) *Virgil., Georg.* 2. *Servius ibid.* — (4) *Voss. ex Mela lib.* 3, *c.* 8. — (5) *Plin. lib.* X, *c.* 2. *Harduin in eund.* — (6) *Herodot. l.* II, *c.* 73.

ed ivi consumata, rinasce poi dalle sue ceneri un verme, da cui una nuova fenice si forma. Racconta Tacito [1] in altro modo la cosa, dicendo che questo uccello compone un nido, e v' infonde una virtù generativa, capace di produrre un suo simile, e, morendovi, n' esce il suo nato. La prima cura della giovinetta fenice è di seppellire sua madre, che, involta in mirra, essa porta sopra l' altare del sole, su cui consumasi qual sacrificio di grato odore. Confessa però esser tutto ciò incertissimo: *Hæc incerta et fabulis aucta.* Ma ne' suoi giorni non dubitavasi che non se ne fosse veduta una qualche volta in Egitto: *Cæterum aspici aliquando in Ægypto eam volucrem, non ambigitur.*

Riferisce Origene [2] il medesimo che Erodoto intorno alla fenice. Non nega la cosa; ma dimostra a sufficienza che ne dubitava. S. Clemente papa, nella sua prima lettera ai Corinzii, Lattanzio, o l' antico autore sotto il suo nome, nel poema della fenice, s. Basilio Magno [3], s. Cirillo gerosolimitano [4], s. Ambrogio [5], ne parlano come persuasissimi della verità di quanto dicevasene, deducendone tutti una prova della risurrezione; e s. Ambrogio sta sì poco in forse della verità della fenice, che la considera come fondata sulla relazione degli storici e della Scrittura medesima [6]: *Atqui hoc relatione crebra, et Scripturarum auctoritate cognovimus*, ec. Il che non può intendersi se non del passo di Giob ch' ora spieghiamo, in cui, per dire il vero, presa la Scrittura nel senso della fenice, suppone la storia che già toccammo: *Moltiplicherò i miei giorni come la fenice,* cioè vivrò sì lungo tempo quanto la fenice; rinascerò com' essa dalle proprie mie ceneri, e tempo verrà che uscirò dal seno della terra, com' esce quest' uccello dal seno della morte, ricomparendo dopo aver fatto una specie di sacrificio di se medesimo a Dio.

Tertulliano [7] e s. Epifanio [8] provano la stessa cosa coll' esempio della fenice; e s. Cipriano [9] si vale della

(1) *Tacit. lib.* VI *Annal.* — (2) *Origen. lib.* IV *cont. Celsum ad fin.* — (3) *Basil., Hexaemer. lib.* VIII. — (4) *Cyrill. Hieros., Catech.* 18. — (5) *Ambros., Hexaemer. lib.* VI, c. 23. *Idem in Psal.* CXVIII, *serm.* 19, *n.* 13. *Phœnix coitus corporeos ignorat, libidinis nescit illecebras, sed de suo resurgit rogo. Sibi avis superstes ipsa et sui heres corporis, et cineris sui fœtus.* — (6) *Ambr. l.* 2 *de Fide Resurr. n.* 50. — (7) *Tertull. l. de Resurrect. carnis.* — (8) *Epiphan. Anchorato.* — (9) *Cypr. in Symb.*

medesima similitudine per dimostrare la virginità di Maria e la nascita miracolosa del Salvatore. Sarebbe superfluo il riportare sopra quest' articolo maggiori testimonianze, se il presente numero di testimonii non bastasse per istabilire l' esistenza della fenice; quei che potremmo allegare non aggiugnerebbero nulla a quel che già se n' è detto, non potendosi se non ripetere quanto i primi già scrissero.

Ciò non ostante avvi gran ragione per dubitare della verità delle prefate storie e della reale effettiva esistenza della fenice (1). Gli autori che ce ne parlano, punto non s' accordan tra loro, nè circa la lunghezza del suo vivere, nè intorno alla maniera del suo morire, nè sopra le circostanze del suo rinascere. Mostrano alcuni di grandemente dubitare di tutto ciò che se ne dice; dichiarano altri esservi state frammischiate delle falsità e delle favole; finalmente la natura medesima delle cose che ne vengono raccontate è così singolare e tanto straordinaria, che eccede ogni credibilità. Ma potrebb' essere che si fosse confusa la fenice coll' uccello del paradiso, il quale non è favoloso, ed ha alcune delle proprietà che si attribuiscono alla fenice.

L' uccello del paradiso ha le più belle penne del mondo (2), della lunghezza di circa otto pollici; la sua coda è come quella del pavone, di color d' oro, e intarsiata di varii altri sfavillanti colori. Ha poi picciolissimo il collo, o piuttosto non ne ha punto; il suo capo, e il becco, per altro assai lungo e sottilissimo, spuntano immediatamente dalla radice delle ali. I principi delle isole Molucche, ove si trova, abbigliansi, combattendo, delle sue piume, e si credono per mezzo loro invulnerabili. I giannizzeri tra i Turchi ne compongono parimente i loro pennacchi. Quest' uccello è della grossezza d' un galletto. Accertasi che l' uccello del paradiso non riposa mai, stando di continuo per l' aria, che gli mancano i piedi, e che si nutre soltanto della rugiada, che sorbe nell' aria la mattina. Non v' ha dubbio che non vi sia falsità in quel che se ne dice; ecco ciò che abbiam di

(1) *Vide Boch. de Anim. sacr. part.* 2, *lib.* VI, *c.* 5 — (2) *Bellon. Observ. l.* III, *c.* 25. *Cardan. de Subtilitate l.* X. *Georg. de Sepibus, de Rom. Societ. Jesu Museo.*

più certo. Ha quest' uccello la figura e le penne differentissime dagli altri uccelli: di rado si posa, non avendo zampe, o cortissime; e s' alimenta d' insetti, ovvero di certi fiori odoriferi. Si vuole che si fermi su pe' rami degli alberi, e vi stia attaccato colle pinme, o per via di due nervetti neri che tiene verso la coda. Non si sta poi in forse della sua esistenza, avendosene le spoglie di molti nel gabinetto de' pp. Gesuiti in Roma. Potrebbesi soltanto dubitare ch' ei fosse cognito nel tempo degli storici che ragionano della fenice; quanto poi a Giobbe, esso verisimilmente non pensò nè alla fenice nè all' uccello del paradiso. Ma se le Indie e l' Oceano Indico erano conosciuti ne' giorni di Salomone, e anche prima, perchè questo uccello non sarebbe egli stato altresì noto ai Greci ed ai Romani, dai quali ci è venuto quanto sappiamo della fenice? E perchè, avendo veduto, ovvero udito parlare dell' uccello del paradiso, non ce ne avrebbero essi lasciata la storia e la descrizione sotto il nome della fenice? Ecco quanto basta per la versione che porta: *Moltiplicherò i miei giorni come la fenice.*

Esame della seconda interpretazione, la quale suppone che la similitudine sia presa dalla palma.

La versione che legge: *Moltiplicherò i miei giorni come la palma*, è assai più seguita. I Settanta, la Volgata, l' antica Italica, quasi tutti gli antichi, e molti dei moderni, presero in questo senso il testo di Giob. Noi non sappiamo anzi se si potesse mostrare un passo ben manifesto nell' antichità a favore del sentimento che lo spiega della fenice. Tutto ciò che vien qui detto nel testo di Giob s' adatta mirabilmente alla palma, per essere un albero che dura lunghissimo tratto di tempo (1), che viene facilissimamente moltiplicandosi con una fecondità e agevolezza maravigliose. Dicesi ancora che la fenice trasse il suo nome dalla palma, attesa la di lei lunga vita, e perchè la palma rinasce in certo modo dalle proprie sue ceneri (2), ributtando dalle radici allorchè venga abbruciato il suo tronco. Certificasi che le gran palme producono intorno a loro, da una medesima

(1) *Plin. lib.* XIII, c. 4. *Sunt et cœduæ palmarum quoque sylvæ, germinantes rursus ab radice succisæ.* — (2) *Plin. l.* XIII, c. 4. *Mirum de ea accepimus cum phœnice ave, quæ putatur ex hujus palmæ (syagrorum) argumento, nomen accepisse, emori ac renasci a seipsa.*

radice e da un sol ceppo, fino a venti grandi alberi, gli uni dagli altri disgiunti[1]. Scrive Plinio[2] che si formano intorno a loro una specie di bosco: *Procerior sylva arbore ex ipsa.* Qualora poi sia svelta dalla radice, facilmente germoglia, e i suoi più teneri ramicelli venendo piantati e bene inacquati, non lasciano di ripullulare: *Et ab radice avulsa vitalis est satus, et ramorum tenerrimis.* È la palma amante dell' acqua: *Gaudet et riguis, totoque anno bibere.* Il che corrisponde a quanto dice qui la Scrittura al ỷ. 19: *Le mie radici sono piantate sopra le acque, e i miei frutti verranno umettati dalla rugiada.*

Quanto alla grand' età della palma, già si vide che quest' albero si perpetua coi suoi rampolli, e che rigermoglia dopo essere stato reciso fino alle radici. Attesta Teofrasto[3] ch' esso vive ben lunga pezza; e Plinio[4] racconta che ai suoi giorni mostravasene uno a Delo, testificandosi esser quivi fin dal tempo d'Apollo. Era ben questo un gran dire; e verisimilmente non poco si esagerava in tale asserzione. Ma almeno ciò prova che non dubitavasi che la palma non potesse durare lunghissimo tempo. Ecco quanto si allega di più plausibile per provare che il passo che esaminiamo debbe intendersi della palma, e che Giob, con l' aiuto del Signore, si prometteva di vivere sì a lungo quanto questo albero. I sacri autori prendono ben sovente le loro similitudini dalla palma, ch' era l' onore della Giudea e dell'Arabia. *Il giusto fiorirà come la palma*[5], dice il Salmista. Lo sposo del Cantico paragona la statura della sua diletta all' altezza della palma[6]; e la sposa dice che la chioma del suo sposo è simile alle frondi della palma[7]. Dice di se medesima la Sapienza, nell' Ecclesiastico, ch' ella comparve alta come una palma nella campagna di Cades[8]; e l' autore del detto libro[9] rappresenta i sacerdoti figli d'Aronne, attorno al sommo pontefice Simone figlio di Onia, come altrettante palme piantate all' intorno d' un grand' albero.

(1) *Bellon. l.* II, *c.* 25. *Observ.* — (2) *Plin. l.* XIII, *c.* 4. — (3) *Theoph. de Causis. l.* II, *c.* 16. — (4) *Plin. l.* XVI, *c.* 44. *Nec non palma Deli, ab ejusdem Dei ætate conspicitur.* — (5) *Psal.* XCI. 13. — (6) *Cant.* VII. 7. — (7) *Id.* V. 11. — (8) *Eccli.* XXIV. 18. — (9) *Id.* L. 14.

A tutte queste ragioni di congruenza una sola se ne oppone, ma che ben molte ne vale; ed è che non trovasi in alcun luogo della Scrittura il termine ebreo חול *Hhol*, per dinotare una palma. Parlano frequentemente i sacri scrittori di tal albero, assai comune nella Palestina, ma adoperano sempre il nome di תמר *Thamar*. Valgonsi bensì molto sovente della voce *Hhol*, ma non mai in significato di palma. I Settanta anch' essi non hanno mai tradotto il termine *Hhol* per una palma, se non in questo unico luogo. Esso non ha mai tal significato nelle lingue caldea, siriaca e arabica, che hanno qualche conformità coll' ebrea, e dalle quali si trae talvolta il significato delle ebraiche radici. Ne segue adunque o che i Settanta lessero nell' ebreo in altra guisa che or non vi leggiamo, o che s' ingannarono in questo luogo. E per vero dire vien ciò confessato da quasi tutti i moderni comentatori, che gli abbandonano su questo articolo.

Esame della terza interpretazione, la qual suppone che la similitudine sia presa dalla sabbia del mare.

Rimane ora la terza spiegazione, che così traduce il testo originale(1): *Io diceva: Morirò nel mio nido, e moltiplicherò i miei giorni come la rena*. Questo diceva Giob nel tempo della sua prosperità, nell' esercizio della virtù e della giustizia, lusingandosi che Dio l' avrebbe lasciato tranquillamente morire in casa sua, nel proprio letto e in braccio a' suoi figliuoli. Ma essendo caduto nella più terribile delle miserie, oppresso da malattie, coperto di lebbra, rosicchiato dai vermini, più non fa conto di vedere giorni migliori. Con tutto ciò quando distoglie gli occhi dai mali che lo circondano, per rivolgerli verso il Signore, si rincora, e promettesi un intero ristabilimento; e sollevando il suo cuore e lo spirito a più grandi oggetti, punto non teme di predire la risurrezione della sua carne dopo questa vita mortale, il ritorno del suo corpo dalla corruzione alla immortalità della vita: anzi giugne sino ad annunziare il risorgimento del Redentore, che dovea innalzarsi al di sopra della polvere, e dare col suo trionfante risorgere un' accertata speranza ai mortali di seguirlo un dì nella sua gloriosissima vita.

(1) ואמר עם קני אגוע וכחול ארבה ימים.

La traduzione dianzi proposta si sostiene, 1.° per la sua propria evidenza; non essendovi cosa più naturale, e nel tempo medesimo più comune nella Scrittura, quanto questa similitudine: *Moltiplicare i suoi giorni, i suoi anni, i proprii averi, la posterità, come la rena del mare.* Cotale espressione trovasi in cinquanta luoghi dei sacri libri. 2.° Per il significato incontrovertibile dei termini dell' originale, che si trovano in questo senso in un grandissimo numero d' altri passi. 3.° Per l' autorità degl' interpreti i più versati, che in tal guisa la spiegano; il testo caldeo, l' arabico, il siriaco, Montano, Pagnino, Munster, Castalione, Giunio, Tremellio, Mercero, Vatablo, Corduque, e altri parecchi (e in ultimo luogo il p. Houbigant). In conclusione, i rabbini, i quali insegnano che חול, *Hhol,* significa in questo luogo un uccello immortale, che non gustò del frutto vietato, dicono una assurdità che non merita veruna considerazione, non istando ciò fondato sovra alcuna testimonianza, nè autorità degna della menoma attenzione. È d'uopo adunque attenersi alla proposta ultima spiegazione.

DISSERTAZIONE

SOPRA

BEHEMOTH E LEVIATHAN

DESCRITTI NEL LIBRO DI GIOB, CAP. XL. XLI. (*)

Gl' interpreti sono molto discordi sui due mostri descritti nel libro di Giob sotto i nomi di *Behemoth* e di *Leviathan*. Essendo questi nomi misteriosi, non si posson riconoscere gli animali da essi indicati che dalla descrizione che li accompagna; ma varie sono le opinioni sul genere degli animali cui queste descrizioni possono convenire; nè v' ha perfetta concordia sulla significazione di questi stessi nomi misteriosi.

Significato dei nomi *Behemoth* e *Leviathan* secondo la loro etimologia.

La maggior parte degli scrittori pretende che *Behemoth*, בהמות, sia in ebraico il plurale di *Behemah*, בהמה, che significa *bestia*; e che in tal guisa *Behemoth* significhi in plurale *bestiæ*; ma che questo sia un plurale enfatico, che si piglia pel singolare, e significa l' animale che colla sua enorme grandezza merita di essere appellato semplicemente *la bestia*. Samuele Bochart afferma che ciò che qui in ebraico si prende come un plurale, è un singolare in egizio; sempre però nello stessô senso: *la bestia* semplicemente detta.

Le opinioni sono molto più discordi sulla significanza di *Leviathan*, לויתן, che gli antichi spiegavano *additamentum eorum* od *earum*; giacchè interpretandosi il nome di *Levi* per *additus*, se ne conchindeva che il suo sostantivo *Leviath* o *Leviat* poteva significare *additamentum*; supponevasi che la terminazione ָן, *an*, fosse il pronome femminino plurale degli Ebrei, *earum*; in vece di che si disse *eorum*, ma senza che si potesse agevol-

(*) Questa dissertazione appartiene al signor Rondet.

mente determinare a chi avrebbe potuto riferirsi questo pronome. I moderni hanno riconosciuto che questo poteva essere un nome composto di due parole, e lo derivarono da LEVIATH THANNIM, לוית־תנים, che interpretarono *conjunctio draconum*, come se questo nome designasse un mostro composto di molti draghi. Ma il plurale THANNIM, תנים, *dracones*, deriva dal singolare THAN, תן, *draco;* onde non v' ha bisogno di plurale per ispiegare l' etimologia di questo nome composto semplicissimamente da queste due parole, LEVIATH-THAN. Aggiungasi che il vocabolo LEVIATH, לוית, significa non solo *additamentum et conjunctio*, ma anche *societas*, come osserva il p. Guarin nel suo *Lexicon hebraicum*. Queste due parole adunque LEVIATH THAN significano semplicemente *societas draconis;* ed il nome composto è acconcio a significare un mostro, che è degno di essere associato al drago. Al quale proposito bisogna osservare che la articolazione che noi esprimiamo colle due lettere TH, si esprime in ebraico colla sola lettera ת; e che comunemente in questa lingua non si raddoppiano, scrivendo, le lettere che si raddoppiano, pronunciando; in guisa che supponendo anche che secondo la etimologia siasi dovuto pronunciare לוית־תן, si dovette ciò nulla ostante scrivere לויתן; e da ciò è derivato l' uso di pronunciare *Leviathan.*

Ecco in poche parole la significazione di questi due nomi secondo la loro etimologia: BEHEMOTH, *la bestia;* LEVIATHAN, *la società del dragone.* Saremmo fortunatissimi, se potessimo pervenire a riconoscere con facilità anche i due mostri designati sotto questi due nomi.

Quali possono essere nel senso letterale ed immediato i due animali indicati coi nomi di *Behemoth* e di *Leviathan?* L' elefante e la balena, o l' ippopotamo ed il coccodrillo.

I moderni hanno cercato questi due mostri nell' ordine della natura secondo il senso letterale ed immediato della descrizione che di essi ci vien fatta. Stantechè presso i Greci sotto il nome generico della *bestia* (detta in greco θηρίον, in latino *bellua*) si è talvolta indicato l' *elefante*, alcuni a prima giunta furono d' avviso che lo stesso animale fosse qui designato sotto il nome di BEHEMOTH; e siccome unendo i diversi testi della Scrittura, in cui si parla del LEVIATHAN, parve che fosse un mostro marino, se ne conchiuse dapprima che potesse essere *la balena,* o, giusta il sentimento di altri,

il soffiatore (che pur esso è una specie di balena). Siffatte opinioni ebber molti settatori; il p. di Carrières e l'abate di Vence ammisero quest' interpretazione, che parve tanto più conveniente, quanto che l'*elefante* è il più grande dei quadrupedi, e *la balena* il più grande dei pesci.

Ma altri interpreti osservarono che alcuni caratteri delle due descrizioni si potevano a stento applicare a questi due animali; ed osservarono che d'altronde questi animali erano poco noti nell'Arabia; attesochè la balena non si trova che nei mari del settentrione, e l'elefante nelle Indie, nel fondo dell'Asia, o nelle regioni dell'Africa. Si cercarono adunque i due mostri di Giob in contrade più vicine all'Arabia; il dotto Bochart ha creduto di trovarli nell'Egitto sulle sponde del Nilo e nelle sue acque. Se gli si presta fede, il BEHEMOTH è l'*ippopotamo* o cavallo marino, il cui nome preso in prestanza dai Greci significa *il cavallo del fiume*, perchè si trova particolarmente nel Nilo ed in tutti i fiumi dell'Africa; e LEVIATHAN è *il coccodrillo* comunissimo nell'Egitto. Questi due animali sono anfibii, passando ugualmente dalle acque sulla terra, e dalla terra nelle acque, con questa diversità, che l'ippopotamo nuota più destramente del coccodrillo, il che è causa che questo si tenga generalmente sulle sponde del fiume, e l'altro in grembo alle acque.

Il p. Calmet, dopo aver paragonato queste due opinioni diverse sui due mostri di Giob, ha preferito di seguire la maggior parte degli interpreti dicendo che BEHEMOTH è l'*elefante*, e di star col Bochart, il quale è d'avviso che il LEVIATHAN sia il *coccodrillo*; in guisa che il sentimento del p. Calmet tiene il mezzo tra le due opinioni precedenti, dalle quali desume una parte uguale.

Il p. Houbigant adotta interamente il sentimento del Bochart, e pretende che nel senso letterale ed immediato questi due mostri sieno l'*ippopotamo* ed il *coccodrillo*. Quest' applicazione sembrò tanto più felice, quanto che nelle opere degli antichi così come nel libro di Giob si trovano questi due mostri così uniti, e paragonati l'uno coll' altro, in guisa che Plinio diceva esservi una certa affinità tra il coccodrillo e l'ippopotamo,

come quelli che abitano lo stesso fiume, e vivono del pari sulle sponde ed in mezzo alle acque. ***Est crocodilo cognatio quædam amnis ejusdem geminique victus cum hippopotamo*** (1). Erodoto, Diodoro, Mela, Solino, Pausania, Filone ed altri parlano anch' essi unitamente di questi due animali, che si veggon uniti nel rovescio di una medaglia dell' imperatore Adriano, e sopra un colosso rappresentante il Nilo conservato in Roma. Si è osservato che l' *ippopotamo* poteva essere appellato l'*elefante dell' Egitto*, ed il *coccodrillo la balena dell' Egitto.*

Sotto il simbolo di questi due mostri i ss. Padri credettero di riconoscere il demonio ed i suoi angeli.

I santi Padri, persuasi che le divine Scritture, e principalmente il libro di Giob, coprono sotto il velo del senso letterale ed immediato un senso più profondo, che meglio corrisponde a tutta la energia delle espressioni del testo, hanno creduto di riconoscere sotto il simbolo di questi due mostri il demonio stesso ed i suoi angeli, la società dei malvagi, di cui egli è principe e capo, l'Anticristo coi suoi aderenti. S. Girolamo, confortando Eustochia all' astinenza dei cibi atti ad accendere il fuoco delle passioni, intende del demonio ciò che è detto del *Behemoth*. « Ascolta (dice egli) che cosa sospettasse del demonio quel Giob sì caro a Dio: *La sua fortezza sta ne' suoi fianchi, e il suo valore nel bellico del suo ventre*. In tal guisa sono notate decentemente le parti genitali dell' uomo e della donna (2) ». Nella sua apologia contro Rufino egli spiega del demonio ciò che si dice del *Leviathan*, con queste parole a quel personaggio indiritte: « Avresti dovuto dire ciò che il Signore disse a Giob parlandogli del diavolo: *Mirate come la sua speranza lo tradirà, e a' vista di tutti egli sarà precipitato. Non quasi crudele io lo susciterò; perocchè chi può resistere alla mia faccia? .... Non avrò riguardo a lui, nè all' efficacia delle parole fatte apposta per muovere a compassione* (3).

(1) *Plin. l.* XXVIII, *c.* 8. — (2) *Hieron., ep.* 18 *al.* 22. Job Deo carus, audi quid de diabolo suspicetur: *Virtus ejus in lumbis, et potestas ejus in umbilico.* Honeste viri mulierisque genitalia, immutatis sunt appellata nominibus. *Job* XL. 11. — (3) *Hieron. apol. adv. Ruf. l.* II, *col.* 395. Debueras dicere ex persona Domini loquentis ad Job de diabolo: *Ecce spes ejus frustrabitur eum, et videntibus cunctis præcipitabitur... Non parcam ei, et verbis potentibus et ad deprecandum compositis. Job* XL. 28. XLI. 11. et *seq.*

S. Agostino nella sua *Città di Dio* intende del demonio ciò che è detto del *Behemoth* in Giob, secondo i Settanta: *che esso è il principio dell' opera del Signore, e che Dio lo fece perchè fosse lo zimbello degli angeli suoi;* « il che si dee intendere (soggiunge questo Padre) nel senso che Dio lo abbia creato perchè i suoi angeli lo illudessero; ma che avendolo » creato nella giustizia, volle che dopo la colpa andasse » soggetto a questa pena[1] ». Ugualmente nella sua spiegazione del salmo CIII, ove leggiamo nella Volgata: *Draco iste quem formasti ad illudendum ei*, e nell'ebraico *Leviathan iste*, S. Agostino intende per questo *dragone* il demonio, e gli applica ciò che è detto del *Leviathan* nel libro di Giob; intorno a che egli si esprime con queste memorande parole: « Lo stesso santo Giob in » quelle parole sue mistiche ed altamente segrete, parlando della podestà che si dice abbia il diavolo, e » descrivendola con molti modi figurati e con molte similitudini, sponendo ciò che egli sia e qual forza abbia, dice anche questo: *Nulla fu fatto sulla terra* » *che a lui si paragoni* (sono parole dello stesso Iddio); » *egli fu fatto per essere il ludibrio de' miei angeli. Tutte* » *le cose elevate egli sprezza; egli è il re di tutto ciò* » *che è nelle acque*[2] ».

S. Gregorio il Grande spiega lunghissimamente del demonio e dei malvagi tutto ciò che si dice del *Behemoth* e del *Leviathan*. « Sotto il nome di *Behemoth*, » dice egli, *non si vuol indicare che l' antico nemico*, » *e mentre si parla della malizia di lui, se ne mostra* » *anche la persona*[3] ». E terminando la spiegazione

(1) *Aug.*, *de Civ. Dei l.* II, c. 15. Nec illud quod scriptum est in libro Job, cum de diabolo sermo esset: *Hoc est initium figmenti Domini, quod fecit ad illudendum ab angelis ejus:* sic intelligendum est, ut existimemus talem ab initio creatum, cui ab angelis illuderetur, sed in hac pœna post peccatum ordinatum. *Job* XL. 14 *secundum* LXX. — (2) *Aug.*, *Enarr. in Psal.* 103, *serm.* 4, *n.* 9. Ipse autem sanctus Job in verbis suis mysticis et alte secretis dicens de ista potestate, quam dicitur diabolus habere, et describens illum multis modis in figuris similitudinum, exponens quid ille sit vel quid valeat, hoc quoque ait: *Non est quidquam simile ei factum super terram, ad illudendum ei ab angelis meis. Deus ibi loquitur in libro Job: Non est quidquam simile ei factum super terram, ad illudendum ei ab angelis meis. Omne altum videt, et ipse rex omnium quæ in aquis sunt. Job* XLI. 24. 25. — (3) *Greg. Moral. in Job, l.* XXXII, *n.* 16. Quem sub *Behemoth* nomine, nisi antiquum hostem insinuat, cujus inferius dum malitia subditur, patenter persona monstratur.

di ciò che è riferito del *Behemoth*, passa in questa maniera a ciò che è detto del *Leviathan*. « Perchè questo » *Behemoth* si applica a diversi mezzi per ingannare gli » nomini, il Signore lo nota ancora con un altro nome » aggiugnendo: *Potrai tu tirar fuori il Leviathan e legargli con amo e con fune la lingua*(1) »? Nella spiegazione di ciò che è detto di questi due mostri, s. Gregorio considera non solamente il demonio, ma tutto il corpo di cui è capo, cioè i malvagi, ed anche l'Anticristo come uno de' suoi membri principali.

S. Bernardo spiega dell'Anticristo ciò che è detto di Behemoth: *egli ha fidanza che il Giordano venga a passare per la sua gola*(2). Il demonio del mezzogiorno, di cui parla il salmista, « ha assorbito, dice questo Padre, » i fiumi dei saggi ed i torrenti dei potenti, *ed ha fidanza* » *che il Giordano venga a passare per la sua gola*, cioè » spera di inghiottire nello stesso modo i semplici e gli » umili che sono nella Chiesa; giacchè egli è l'Anticristo(3) ». Egli intende ugualmente dell'Anticristo ciò che si dice del *Leviathan*, che *innanzi a lui va la fame*(4). « Ci » accorgiamo (dice egli) che la scarsezza degli uomini » dabbene è divenuta sì grande in mezzo a noi, che » nessuno può dubitare che queste parole non ci riguardino: *L' iniquità sarà copiosa, e la carità di un gran* » *numero di persone si raffredderà*. E come io sospetto » è già arrivato, od è vicino colui del quale sta scritto: *innanzi a lui va la fame*. Se non mi inganno l'Anticristo è quel desso che la carestia, anzi la sterilità » d'ogni bene e precede ed accompagna(5) ».

In tal guisa i ss. Padri posero mente in particolare al senso misterioso coperto sotto il velame del letterale nella descrizione di quei due mostri. Gli uni han cre-

(1) *Greg.*, *Moral. l.* xxxiii, *n.* 16. Quia Behemoth iste per varia fraudum argumenta distenditur, adhuc adjuncto et alio nomine notatur: nam subditur: *An extrahere poteris Leviathan hamo? Job* xl. 20. (2) *Job* xl. 18. — (3) *Bern. in Cant. serm.* 35, *n.* 16. Dæmonium meridianum absorbuit fluvios sapientium et torrentes potentium, et *habet fiduciam ut Jordanis influat in os ejus*, id est, simplices et humiles qui sunt in Ecclesia. Ipse enim est Antichristus. — (4) *Job* xli. 13. — (5) *Bern. lib. de Vita S. Malach. præf.* Et ut suspicor ego, aut præsto aut prope est de quo scriptum est: *Faciem ejus præcedet egestas.* Ni fallor, Antichristus est ipse quem fames et sterilitas totius boni et præit et comitatur.

duto di vedervi il demonio, gli altri l'Anticristo; e san Gregorio, che più di tutti gli altri ha profondamente esaminato questo senso enigmatico, era d'avviso che in alcuni caratteri si scorgesse il demonio, in altri si vedessero i malvagi, come quelli che sono il suo corpo; in alcuni altri l'Anticristo stesso come uno de' principali suoi membri.

Osservazione importante di s. Gregorio sul *Leviathan*. Parallelo tra i due mostri di cui parla Giob, ed i due vedoti da san Giovanni.

Questo santo pontefice procede ancor più oltre; giacchè crede di scoprire nel Leviathan l'immagine di quel mostro che s. Giovanni appella il *falso profeta* della bestia; e questa osservazione è da lui fatta a proposito di ciò che si dice del Leviathan: *dalla bocca di lui escono facelle come tizzoni di fuoco acceso*. Secondo questo stesso santo la bocca di questo mostro rappresenta i predicatori dell'Anticristo, la cui ipocrisia è notata, come egli dice, colle facelle che escon dalla bocca come accesi tizzoni; ed aggiugne: « S. Giovanni nell'Apocalisse comprende in una breve descrizione la malizia della loro ipocrisia dicendo: *E vidi un' altra bestia, che saliva da terra, che aveva due corna simili all' agnello, ma parlava come il dragone*. Imperocchè egli aveva descritto una prima bestia, cioè l'Anticristo, in una anteriore descrizione, dietro il quale sollevasi da terra quest' altra belva, perchè dopo quello si avanza la moltitudine de' suoi predicatori, i quali si gloriano della terrena potestà [1] ». Quest' osservazione di s. Gregorio è importantissima, ed apre l'adito ad osservare la relazione che si trova tra i due mostri di cui parla Giobbe, ed i due veduti da s. Giovanni. Questi sono all' intutto distinti nell'Apocalisse; l'uno, giusta s. Giovanni, è la *bestia*, e l'altro *il falso profeta* della bestia; secondo s. Gregorio, l'uno è l'Anticristo, ed il secondo la moltitudine de' suoi predicatori: *Multitudo prædicatorum illius*; e siccome questo secondo mostro, giusta la

(1) *Gregor. Moral. in Job l.* XXXIII, *n.* 59. Quorum (Antichristi prædicatorum) simolationis malitiam Joanoes in Apocalypsi brevi descriptione comprehendit, dicens: *Vidi aliam bestiam ascendentem de terra, habentem duo cornua similia agni, et loquebatur ut draco*. Priorem quippe bestiam, idest, Antichristum, superiore jam descriptione narraverat: post quem etiam hæc alia bestia ascendisse de terra dicitur, quia post eum multitudo prædicatorum illius ex terrena potestate gloriatur. *Apoc.* XIII. 11.

osservazione dello stesso s. Gregorio, rappresenta una società d' uomini che favoriscono l'Anticristo, si può presumere che anche il primo mostro rappresenti una società d' uomini che formano un corpo nemico di Gesù Cristo, e di cui l'Anticristo è uno de' principali membri. Questo primo mostro, secondo s. Giovanni, porta sulla sua fronte *nomi di bestemmia;* è un corpo d' uomini apertamente nemici di Gesù Cristo; è un popolo di infedeli. Il secondo al contrario porta sulla fronte *due corna simili a quelli dell' agnello; ma parla come il dragone;* è una società d' uomini che professano il cristianesimo, ma insegnano la dottrina dell' errore. Questo agevola la distinzione dei due mostri di cui parla Giob, come si vedrà in appresso.

Esame della opinione di un autore moderno che ha creduto di vedere nel *Behemoth* Sennacherib, e nel *Leviathan* Nabuchodonosor.

I santi dottori non consideravano in questi due mostri che simboli del demonio, e malvagi di cui egli è il capo; gli interpreti moderni vi cercarono enormi animali, e studiarono il senso letterale ed immediato del testo di cui i santi dottori studiavano il senso profondo e misterioso. Ma in questi ultimi tempi si formò un altro sistema intorno a questi due mostri; e si pretese di scoprirvi un senso enigmatico relativo alla storia stessa dei Giudei. Si è supposto ai nostri giorni che *Behemoth* rappresentasse Sennacherib, e *Leviathan* Nabuchodonosor; ed ora si asserisce che il solo Nabuchodonosor è ugualmente rappresentato da questi due mostri. L' abate di Vence si era alzato contro il primo di questi due sistemi; e da noi sarà qui riportato ciò che egli ne dice nella sua *Analisi del libro di Giob* dopo aver parlato dei capi XL e XLI, ne' quali si trova la descrizione di questi due mostri.

« Prima di passare all' analisi del capo seguente ci » fermeremo un po' (dice egli) ad esaminare la con» ghiettura proposta da un autore moderno(1), il quale » avendo fatto osservare la difficoltà trovata da tutti i » comentatori nella spiegazione dei due capi precedenti, » crede che si debbano spiegare in un senso figurato, » e riguardar tutto ciò che si dice nel testo del *Behe*» *moth* e del *Leviathan* come una profezia colla quale » Giob, illuminato dal Cielo, mette in bocca di Dio un

(1) L' autore della *Storia del popolo di Dio.*

» vaticinio delle imprese che Sennacherib doveva tentare
» contro Gerusalemme, e dell' intera rovina della casa di
» Nabuchodonosor, di cui Dio si giovò per punire e
» castigare i re di Giuda. Questo scrittore si giova di
» una siffatta congbiettura per provare nello stesso tempo
» che la storia di Giob non accadde che verso il tempo
» della distruzione del regno di Samaria. Siamo d' av-
» viso che riesca assai difficile l' applicare tutta la de-
» scrizione così esatta dei due animali *Behemoth* e *Le-*
» *viathan* ai due avvenimenti ai quali egli pretende di
» accomodarli. Secondo questo sistema, bisogna dire che
» *Behemoth* indichi Sennacherib, e che Nabuchodonosor
» sia figurato dal *Leviathan*. Ora si vede, leggendo il
» testo di questi due capi, che Dio ha voluto descri-
» vere la proprietà di due animali, anzichè notare il ca-
» rattere dei due re ai quali si vogliono applicare. D' al-
» tronde il divisamento del sacro scrittore era quello di
» far parlare Iddio, affinchè facesse egli stesso risaltare
» la sua possanza e la sua sapienza nelle opere della
» creazione. Si legge nei capi antecedenti tutto ciò che
» Dio ha fatto di mirabile nei cieli e sulla terra, il modo
» con cui egli ha posto argine al mare impedendogli di
» diffondersi sulla superficie della terra e di inghiottirla;
» vi si scorge la formazione della luce, la disposizione
» delle nubi, e come queste sieno destinate ad innaffiare
» la terra; Dio istruisce Giob e gli fa ammirare il bel-
» l' ordine degli astri, delle costellazioni e delle meteore.
» Discende poscia alla creazione degli animali, ed al
» modo con cui sono condotti e governati da una sa-
» pienza sovrana e stupenda; parla dei leoni, dei leo-
» pardi, delle capre selvagge, delle cerve, dell' onagro,
» del rinoceronte, dello struzzo, ec. Vi si legge una
» bella descrizione del cavallo, della sua forza, e della
» sua intrepidezza nei combattimenti; l' aquila vi trova
» anch' essa il suo luogo. E si pretende che dopo tutto
» ciò siamo condotti ad una profezia, in cui si parla
» delle imprese di Sennacherib, e dei disegni da lui
» concepiti di precipitar dal trono il santo re Ezechia,
» e di distruggere il regno di Giuda. Si pretende di
» mostrarci dappoi la rovina intera dell' orgogliosa stirpe
» di Nabuchodonosor, di cui Iddio doveva giovarsi per

» castigare i re ed il popolo di Giuda, e per punirli di » tante prevaricazioni. Ciò sembra spinto tropp' oltre, e » con difficoltà ci persuaderemo che Dio abbia voluto » rivelare questi avvenimenti ad uno straniero quale era » Giob, e farli annunciare ai suoi amici, i quali non » erano del numero dei figliuoli d' Israele, che avevano » una maggior parte in queste rivoluzioni, ed a cui Id- « dio le faceva annunciare dai suoi profeti in una ma- » niera ben più precisa. Non è forse più naturale il dire che » avendo il Signore fatto una minuta descrizione della » maggior parte delle opere del suo potere e della sua » sapienza, che veggiamo nel cielo e sulla terra, e dopo » la descrizione degli animali, che sono in certo qual » modo più comuni, abbia voluto dare a Giob novelle » prove della sua onnipotenza e della sua provvidenza » facendogli considerare la natura ed il carattere delle » due belve più rare di molte altre, e più notevoli per » la loro enorme grandezza e per le altre proprietà ? » Quand' anche nel sistema di cui parliamo vi fosse una » maggior verisimiglianza, saremmo sempre stornati dal- » l' abbracciarlo, perchè è contrario al sentimento degli » antichi Padri, i quali han supposto che Giob vivesse » molti secoli prima del tempo che gli è assegnato dal » valente autore della *Storia del popolo di Dio* ».

Esame di una opinione colla quale si pretende di scoprire nel *Behemoth* e nel *Leviathan* il solo Nabuchodonosor.

La seconda opinione è quella dei laboriosi discepoli del dotto abate di Villefroi. Ecco ciò che essi dicono nel loro *Saggio sul libro di Giob* presentando un sunto dei capi XL e XLI. « Dio dipinge nel ♰. 10 (del ca- » po XL) lo stato di *Nabuchodonosor* da lui designato » col termine di *Behemoth*. Egli presenta un' immagine » della possanza del suo impero, il quale non può es- » sere abbattuto che da chi lo ha formato. Dichiara che » ritrae il suo nutrimento dalle *montagne*, cioè dai di- » versi Stati da lui vinti; che i *densi alberi*, simbolo » delle provincie di cui si era impadronito, gli procu- » reranno l' ombra; e che egli ha inghiottito i *fiumi* senza » ostacoli, cioè i regni.

» Domanda Iddio nel ♰. 19 chi sarà capace di pigliar » per gli occhi questo mostro, o di traforargli le nari. » Sarai tu forse, dice egli ad Eliu, che potrai farlo uscir » dall' *acqua*, cioè privarlo del suo impero, e farlo ser-

» vir di trastullo delle tue serve? Metti la mano sopra » di lui, se pur lo osi, e non penserai una seconda » volta ad attaccarlo; giacchè la speranza di prenderlo » ti tradirà; e non si può nemmeno resistere alla sua » faccia.

» L'Onnipotente continua nel capo XLI ad esporre » con varii emblemi la potenza di questo mostro ed i » suoi tremendi effetti. Esso non teme nè la spada, nè » la lancia, nè l'arco, nè il giavelotto, nè i dardi, nè » le pietre che contro gli si lanciano. Nulla lo uguaglia » sulla terra. Essendo esso il re dei superbi, non ha che » disprezzo per tutto ciò che è grande e sublime (1) ».

Gli autori di quest' analisi sono così persuasi che queste due diverse descrizioni non hanno che uno stesso scopo, che omisero o trascurarono di distinguerli. Non è da essi nominato che il *Behemoth;* nè essi osservano che dal ỷ. 20 del capo XL sino alla fine del capo XLI si tratta del *Leviathan*. Essi prevennero la obbiezione che faceva l'abate di Vence contro il precedente sistema. È forse eredibile (diceva egli) che Dio, dopo aver parlato di *tanti animali diversi*, e dato una sì bella *descrizione del cavallo*, passi improvvisamente ad un linguaggio enimmatico che concerne *Sennacherib* e *Nabuchodonosor?* Gli autori del Saggio sopra Giob pretendono che tutto ciò che precede queste descrizioni sia enimmatico al par delle descrizioni medesime; che *tutti questi animali rappresentino i Caldei o gli Israeliti, Nabuchodonosor o Ciro*, e suppongono che Ciro sia rappresentato dal *cavallo, dallo sparviero e dall' aquila*.

Ma tutto ciò è fondato sulla loro supposizione che il libro intero di Giob riguardi la cattività di Babilonia; che lo stesso Giob vivesse al tempo della cattività; che egli stesso fosse ridotto a questo stato da Nabuchodonosor; che i mali da lui sofferti fossero la immagine di quelli che sopportava nello stesso tempo Israele cattivo in Babilonia. Ci riserviamo ad esaminare nella seguente dissertazione, se sia vero che Giob abbia vissuto al tempo della cattività di Babilonia, e che anch' egli vi sia stato tratto dalla mano di Nabuchodonosor. Speriamo di mostrare col testo stesso del suo libro, che la catti-

(1) *Saggio sul libro di Giob*, Parigi, 1768, 2 vol. in-12.

vità cui andò soggetto, secondo il testo ebraico del capo XLII, ✝. 10, non è altro che quella cui fu dato in preda *nella mano di Satana,* giusta il testo del capo II, ✝. 6: *Ecce in manu tua est.* Ne conchiuderemo che nulla ci obbliga ad abbandonare la opinione comune degli antichi autori, i quali concordano nel porre Giob verso il tempo di Mosè; od anche prima di lui. Faremo osservare che la somiglianza che si credette di rinvenire tra i mali di Giob e quelli d'Israele cattivo in Babilonia può venir da ciò che gli uni e gli altri, secondo il sentimento stesso de' Padri, rappresentano i mali da cui la Chiesa è afflitta in questo mondo; il che ci dà occasione di osservar qui che nello stesso modo la somiglianza che si è creduto di rinvenire tra i due mostri di Giob, ed i due principali nemici del popolo di Dio, Sennacherib e Nabuchodonosor, può ugualmente derivare da ciò che, secondo il linguaggio misterioso dei profeti e la comune interpretazione dei Padri, questi due grandi nemici del popolo di Dio, Sennacherib e Nabuchodonosor, sono essi medesimi il simbolo del demonio, che è il nostro principale avversario, e di cui i due mostri di Giob parvero essere l'immagine.

Ma due oggetti che sono il simbolo di un terzo non sono per questo il simbolo l'un dell'altro. In tal guisa nel linguaggio enimmatico o metaforico, il sole che è il più luminoso degli astri, ed il leone che è reputato il più potente ed il più formidabile degli animali, sono riguardati come il simbolo dei re, spargendo da tutte le parti lo splendore della loro maestà ed il terrore della loro possanza; ma non conseguiterà da ciò che il sole sia il simbolo del leone, nè che il leone sia il simbolo del sole. Nella stessa guisa, quantunque sia vero che secondo la dottrina comune dei Padri i due mostri di Giob, ed i due re Sennacherib e Nabuchodonosor possano essere il simbolo del demonio, non ne segue per ciò che i due mostri di Giob sieno il simbolo di questi due re.

Il senso letterale ed immediato del testo dà luogo a presumere, che siccome in questo luogo del libro di Giob il Signore ha parlato di varii animali della terra e dell'aria, i due mostri di cui parla qui sono anch'essi due animali, e particolarmente due animali an- *Distinzione e prove dei due sensi che racchiude la descrizione di questi due mostri. Senso*

letterale relativo a due animali quali sono l' ippopotamo ed il coccodrillo: senso spirituale relativo al demonio, ovvero ai malvagi di cui è capo.

fibii, che passano dal seno delle acque sulla terra, e dalla terra nel seno delle acque, come possono essere l' ippopotamo ed il coccodrillo, animali dell' Egitto; ma i nomi misteriosi che Dio ad essi dà, ed alcuni caratteri sparsi in queste descrizioni, annunciano che questo primo senso ne copre un secondo, che solo può riempiere tutta la energia delle espressioni del testo, riferendole al demonio, od ai malvagi rappresentati da questi due mostri; giacchè si dice del *Behemoth,* che egli è *il principio delle vie di Dio*, giusta la espressione della Volgata: *Ipse est principium viarum Dei;* od il principio delle sue opere, secondo l' espressione dei Settanta: *Hoc est initium figmenti Domini.* È evidente che questo non può convenire all' ippopotamo ed all' elefante, nè a veruno degli animali, posciachè nessuno di essi fu la prima delle opere del Signore; questo non conviene nemmeno in siffatto senso ad alcuno degli uomini, che tutti sono inferiori agli angeli per la loro natura ed origine; questo non si applica dunque che al demonio, che per la sua natura e per la sua origine fu la prima delle opere di Dio, ed a cui i santi Padri applicano in fatto queste parole: *Ipse est principium viarum Dei,* ovvero: *Hoc est initium figmenti Domini.*

Ugualmente si dice del *Leviathan* che egli è il re di tutti i figliuoli dell' orgoglio, secondo l' espressione della Volgata: *Ipse est rex super omnes filios superbiæ;* od il re di tutto ciò che esiste nelle acque, giusta la espressione dei Settanta: *αὐτὸς δὲ βασιλεὺς πάντων τῶν ἐν τοῖς ὕδασιν.* È altresì evidente che ciò non si addice nè al coccodrillo, nè alla balena, nè a verun altro animale; e nemmeno si potrebbe con esattezza applicare nè a Sennacherib nè a Nabuchodonosor, i quali non hanno mai regnato sovra tutto ciò che esiste nelle acque, e che nel più grande eccesso del loro orgoglio erano ancora inferiori al demonio, cui si applica molto meglio questo carattere che gli danno i santi Dottori: *Ipse est rex super universos filios superbiæ,* ovvero *omnium quæ sunt in aquis.* Il p. Houbigant, il quale preferisce *filios superbiæ,* osserva benissimo che con quest' ultimo carattere, che si addice perfettamente al solo demonio, lo Spirito Santo ci indica il modo di interpretare la parabola desunta da

questi due animali. « Della quale opinione noi siamo tal» mente persuasi (dice questo dotto interprete) che non » imprenderemo nemmeno ad applicare queste parole nè » al coccodrillo nè alla balena ». *Hæc verba non conamur de crocodilo, ut Bochartus, nec ut alii, de balæna interpretari. Quippe ita persuasum habemus, hic denique solvi parabolæ ex dictis animalibus sumtæ nodum.*

Se si oppone essere ancora assai strano che Iddio dopo aver parlato così chiaramente degli altri animali, trapassi così di repente ad un linguaggio enimmatico, che sotto il simbolo di due altri animali dee intendersi del demonio, o dei malvagi, rispondiamo che tale è il linguaggio ordinario dello Spirito Santo nello stile profetico, di passar cioè subitamente da un favellare semplice e naturale ad un linguaggio misterioso ed enimmatico. Aggiungiamo che d'altronde questi santi Dottori, ben istruiti di un siffatto linguaggio misterioso, gli danno talvolta maggiore ampiezza di quel che non lo credano comunemente gli interpreti più attaccati al senso letterale; e che infatto s. Gregorio riguarda come simbolici non solo i due mostri, ma anche tutti gli altri animali di cui Dio ha parlato, onde, per recarne un esempio, quella magnifica descrizione del *cavallo* viene da s. Gregorio applicata ai predicatori del Vangelo. Non entreremo qui in queste particolarità; ma ci limiteremo ai due mostri di cui qui parliamo, e tenteremo di mostrare come la loro descrizione possa convenire ai due animali che gli interpreti credono di vedervi, e meglio ancora od al demonio, od ai malvagi di cui è il capo; nel quale ragionamento seguiremo le istruzioni dei ss. Padri, ed in particolare di s. Gregorio, il quale ha specialmente studiato il carattere di questi due mostri.

§. 1. Descrizione del Behemoth.

L'ippopotamo, che sembra essere designato sotto il nome di *Behemoth*, è, secondo il racconto dei naturalisti, un animale che abita più nell'acqua che sulla terra, e partecipa nell'esteriore delle forme del cavallo e del bue; ma il suo carattere principale è quello di aver quattro dita unghiute a ciascun piede, e quattro denti inci- Descrizione dell'ippopotamo secondo i naturalisti.

sivi a ciascuna mascella, de' quali i superiori sono divisi a due a due, e gli inferiori sporgono in fuori parallelamente alla mascella; ed i due che stanno nel mezzo sono molto più lunghi di quelli che stanno ai lati. Si dice che la somma di tutti i suoi denti ammonti a quarantaquattro, cioè otto incisivi, quattro canini e trentadue molari; i canini sono lunghi e piegati in forma d'arco. Questo animale ha dalla testa fino alla coda tredici piedi di lunghezza; il diametro orizzontale del suo corpo ne ha quattro e mezzo; la sua testa è larga due piedi e mezzo e lunga tre; l'apertura della sua bocca ha un piede di lunghezza; le sue gambe ne hanno tre e mezzo di lunghezza dal ventre fino alla terra, e tre di circonferenza; i piedi sono grossissimi; fessi in tre parti formanti quattro dita cinte dappertutto da un'unghia, ed hanno un tallone che presenta quasi un quinto dito; il suo muso è grosso e carnoso; ha gli occhi piccoli, le orecchie sottili, e lunghe tre pollici; la sua coda, lunga un piede, è grossa in principio, e si attorciglia nella sua lunghezza come quella del porco e del cignale, e va a terminare in punta. La sua pelle è grossissima, dura, e di un colore oscuro; ha poco o nessun pelo, se si eccettui la estremità della coda, ed il muso, ove ha mustacchi simili a quelli dei leoni e dei gatti.

Quest' animale anfibio si trova nel Nilo, nel Negro, nel fiume Gambia, e generalmente in tutte le riviere di questa parte dell'Africa. Viene spesso a respirare sull'acqua ed a nitrirvi; dorme fra le canne sulle sponde dei fiumi; ne è raro di scontrarne che pesano perfino quindici centinaia di libbre. I suoi denti sono di un'estrema durezza; la sua vista è acuta e terribile; ed i suoi piedi e i suoi denti sono le sole sue armi. Siccome egli non è abbastanza agile nella corsa da raggiungere uomini destri e leggieri come sono i Mori, questi hanno l'arditezza di andarlo ad attaccare in terra. Si procura di barricargli la via che conduce ai fiumi, giacchè spesso egli non cerca tanto di difendersi, quanto di giungere al soggiorno delle acque; ma quando vi si trova provoca volentieri quelli che lo inseguono; giacchè nuota con gran prestezza, e tenta di collocarsi in modo da esercitare tutta la sua forza. Si innoltra poco nel mare; e prefe-

risce l'acqua dolce, e quella principalmente che scorre nei prati e nelle terre coltivate. Si nutre di pesci; ma si pasce anche d'erba nei campi, ed ama principalmente il riso, il miglio, i piselli, i poponi, ed altri legumi, che si coltivano in quel paese, e che egli mangia con grande avidità.

La sua pelle è straordinariamente dura sul dosso al par che sulla groppa e sulle cosce; le palle dei moschetti non fanno che strisciarvi sopra, e le freccie saltano indietro; ma essa è meno dura e meno grossa sotto il ventre e fra le cosce; onde in questi luoghi tentano di percuoterlo coloro che hanno armi da fuoco, freccie e lancie. Questo animale si uccide con difficoltà, e non si arrende così facilmente; gli Europei che lo van cacciando tentano di frangergli le gambe con palle ramate (che noi diciamo *incatenate*); e quando è a terra, essi ne sono in certo qual modo padroni. I Mori che, imbrandito il coltello, attaccano i coccodrilli ed i pescicani, non osano fare lo stesso cogli ippopotami. Se questo animale venne ferito nell'acqua con una lancia, gitta tantosto sguardi minacciosi, si slancia furibondo sulla barca in cui sono i suoi nemici, e ne porta via spesse fiate co' suoi denti gran pezzi di legno; e talvolta vi fa un buco col suo piede. Se è una scialuppa, la fa girare, per quanto vasta essa sia. I pescatori temono questo animale, che non risparmia nè le loro reti, nè il loro pesce, nè gli altri animali che può sorprendere; i Mori dicono che è più nemico dei bianchi che dei neri; essi lo mangiano quando possono pigliarlo; la sua carne è squisitissima, sia arrostita o semplicemente bollita; ed il suo grasso si vende quanto la sua carne. Di tal natura è l'animale che si crede essere designato sotto il nome di *Behemoth* o *la bestia*, come quello che è il più enorme e il più formidabile in queste contrade.

Descrizione del *Behemoth* applicata all'ippopotamo secondo il senso letterale ed immediato. Osservazioni sui ℣℣. 10-13 del cap. XL.

Mira, dice il Signore(1), *Behemoth che io feci con te*, ovvero *al par di te*, fin dall'origine del mondo, o *presso di te* in un paese che non è lontano dal tuo. *Egli mangerà del fieno*, o l'erba dei campi *qual bue*; il che non sarebbe mirabile se fosse nel numero dei terrestri animali, come l'elefante ed il bue; ma ciò a cui

(1) *Job* XL. 10.

qui si dee por mente è che l' ippopotamo, che vive come i pesci in grembo alle acque, venga in sulla terra a mangiar l' erba come il bue, cui somiglia per la massa del suo corpo. La stessa parola ebraica עמך, traslatata letteralmente dal *tecum*, può del pari significare *sicut te*, ovvero *juxta te*.

La sua fortezza sta ne' suoi fianchi, e il suo valore nel bellico (o *nei nervi* o *nei muscoli*) *del suo ventre*. La forza del bue sta nelle sue corna, e la sua potenza sta anch' essa nella sua testa. Ma l' ippopotamo non ha corna; la sua testa somiglia a quella del cavallo; e per ciò, quantunque abbia il corpo simile a quello del bue, gli si dà però il nome di cavallo. La sua forza è come quella del cavallo nelle sue reni; e la sua potenza risiede nei nervi, o nei muscoli del suo ventre; in guisa che questa parte, che ordinariamente è la più molle e la più debole negli altri animali, è ancora bastantemente forte in questo per resistere ai colpi che si tenta di dargli. L' ebraico ripete al principio di questo versetto la particella *ecce* che la Volgata non vi ripete. La parola ebraica שריר, che significa *umbilico*, deriva dall' inusitato שרר, che in caldaico significa *essere fermo*, onde nel salmo LXXX, ℣. 13, שרירות לב, *firmitudo* o *pertinacia cordis*; l' ostinazione del cuore; e qui שרירי בטן, *firmitudines*, cioè *nervi*, o *musculi ventris*, i nervi od i muscoli del ventre.

Egli indura la sua coda come cedro; i nervi delle sue cosce (o de' *suoi testicoli*) *son tra di loro intrecciati*. I nervi delle cosce di quest' animale sono intrecciati, e la pelle che li copre è sommamente dura; e quest' è ciò che lo rende invulnerabile in questa parte. La voce ebraica פחדו, che si prende in caldaico pei *testicoli*, significa in arabo le cosce; e si trova in questo senso nella versione araba del salmo XLIV, ℣. 4: *Accingere gladio suo super femur tuum*.

Le sue ossa (o le *sue costole*) *sono come canne di bronzo; le sue cartilagini* (o la *spina del suo dosso*) *quasi lamine* (od *una lamina*) *di ferro*. Le coste dell' ippopotamo non sono, come quelle degli altri animali acquatici, canne (o spine) flessibili; ma somigliano a tubi di bronzo; e la spina del suo dorso corrisponde

alla forza delle sue coste, ed è simile ad una lamina di ferro o d' acciaio; e la pelle che copre questa spina e queste coste partecipando della loro durezza fa sì che tutto il suo dosso sia invulnerabile al par della sua groppa. In vece di עצמיו, *ossa ejus*, i Settanta hanno letto, come pare, צלעיו, *costæ ejus;* ed in vece di גרמיו, *ossa ejus*, sembrano aver letto in singolare גרמו, che presero in senso di *rhachis*, o *spina dorsi*. Queste due idee s' attagliano molto meglio dei due sinonimi presi ambedue in senso di *ossa*.

Egli è la primaria (od *il cominciamento*) *tra le opere di Dio; colui che lo fece farà uso della sua spada o della sua falce.* L' ippopotamo è uno dei prodigi della mano del Signore, che ha unito in lui la natura degli animali acquatici con quella dei terrestri; è un capolavoro della sua potenza. Una delle sue mascelle è armata di quattro denti incisivi che sporgono in fuori alla foggia di falce, e gli servono a tagliar le erbe di cui si pasce. La parola חרבו, *gladium ejus*, può tradursi per *harpen ejus:* la voce ἅρπη in greco significa una spada in forma di falce, quale i poeti la attribuivano a Saturno ed a Giove; ed è precisamente il nome che hanno dato a quella specie di falce che esce dalla mascella inferiore dell' ippopotamo. Dio applicherà questa falce secondo i suoi disegni ed i suoi giudizii, servendosi di quest' animale per rovinare, quando gli piacerà, le campagne con questa falce formidabile.

Continuazione del senso letterale. Osservazioni sui ꝟꝟ. 14-16.

A lui i monti producono le erbe; ivi vanno a scherzare tutte le bestie dei campi. Il testo ebraico mette in fronte a questo versetto la particella congiuntiva *enim* che lo lega col versetto precedente. Dio applicherà, come ne avrà talento, questa falce di Behemoth; giacchè le montagne danno a quest' animale l' erba con cui si nutre; ed esso rumina l' erba, mentre le altre bestie selvagge scherzano intorno a lui senza nulla temere dalla sua voracità; sia perchè l' erba abbia per esso maggiori attrattive che la carne; sia perchè, meno agile sulla terra che nell' acqua, non vi provochi gli animali che lo circondano. Si pretende che ciò nulla ostante esso non risparmii gli animali che può sorprendere; e si può anche osservare che qui non si è parlato di tutti gli animali

terrestri, ma solo dei selvaggi; il che dà motivo a presumere che se rapisce alcuni animali, sono quelli che hanno minor difesa. La Volgata ommette l' *enim* non solo alla testa di questo versetto, ma anche l' *et* nel mezzo, che serve a congiungerne le due parti.

Ei dorme (o *si corica*) *all' ombra, al fresco dei canneti e in luoghi umidi;* ovvero, giusta i Settanta, nel *papiro, nella canna, e nel giunco fiorito.* Questi tre vegetabili crescono sulle sponde del Nilo, ove si corica l' ippopotamo per riposarvi; conservarono nella lingua latina il nome che viene loro dal greco, *papyrus, calamus, butomus.* Gli alberi qui nominati nell' ebraico ricompariranno nel versetto seguente, e potrebbero essere *i vimini.*

Seguito del senso letterale. Osservazioni sui ⅌. 17-19.

L' ombra assicura il suo soggiorno, ossia l'ombra degli alberi lo copre (ovvero *i vimini lo coprono colla loro ombra*)*; ei si caccia tra i salci del torrente* (o *del Nilo*), od *i salci del torrente gli servono di tenda.* Il nome di Nilo deriva dall' ebraico נחל, *torrens;* donde si compose in greco, Νεῖλος, in latino *Nilus*, in guisa che *il Nilo* è *il torrente* semplicemente detto, ed a vicenda *il torrente* semplicemente detto è *il Nilo,* così come *il fiume* semplicemente detto è l' *Eufrate.* L' ippopotamo, ritirandosi sulle sponde di questo fiume, vi si trova adunque coperto dall' ombra dei vimini, ed i salci gli tengon luogo di tenda.

Mira come egli assorbisce un fiume senza scomporsi, ed ha fidanza che il Giordano venga a passare per la sua gola. È questo il senso della Volgata. L' ebraico potrebbe significare: *Quando un fiume lo sommerga, egli non si spaventerà; sarà pieno di confidenza quand' anche il Giordano si lanciasse contro la sua bocca.* L' ippopotamo resta intrepido sotto le acque, in guisa che le inondazioni del Nilo non lo spaventano; e conserverebbe la stessa intrepidezza innanzi alle acque di ogni altro fiume che addosso gli si rovesciasse. Il Bochart suppone che il Giordano sia qui pigliato per qualunque fiume; ma il p. Houbigant osserva che ciò non ha esempio; e suppone che allora vi fossero degli ippopotami nel mar Morto, in cui il Giordano mette foce. Ma senza ricorrere a questa supposizione, che è del pari senza

prove, si può affermare che questa espressione è relativa al senso enimmatico; e che oltre a ciò Iddio qui considera l' ippopotamo in due diverse situazioni. Quando l' inondazione del fiume stesso, nel cui alveo esso abita, viene a sorprenderlo, non ne è punto spaventato; e quando un altro fiume lo affrontasse, gittandosi nel fiume, nell' alveo del quale suole abitare, come quando il Giordano si gitta nel mar Morto, conserverebbe ancora la stessa intrepidezza. Abbiamo già avuto occasione di osservare che, secondo il pensiero dei Padri, il nome di *Giordano* è qui misterioso; che l' ippopotamo non è in questo luogo che un simbolo; onde ritornando a quest' argomento esamineremo il senso mistico di questa parabola; ed allora si vedrà che cosa possa significare il senso dato dalla Volgata a questo versetto.

Descrizione del *Behemoth* applicata al demonio ed ai malvagi giusta il senso spirituale e mistico del testo. Carattere del mostro rappresentato dal *Behemoth*.

Ecco la descrizione del *Behemoth*, nella quale si possono conoscere i diversi caratteri dell' ippopotamo; ma si è veduto che due non gli convengono che imperfettamente, e che visibilmente sono misteriosi: l' uno di essi è l' essere appellato *il principio* od *il cominciamento delle vie del Signore*, o, se pur si vuole così esprimerlo, il capolavoro della sua potenza; l' altro, che possa accadere che *il Giordano entri nella sua bocca*, o *contro esso si slanci*. A questi due caratteri, e principalmente al primo, i ss. Padri hanno creduto di riconoscere il demonio, il quale fu nella sua origine la prima delle opere del Signore. Tentiamo ora di scoprire, seguendo s. Gregorio, come la descrizione del *Behemoth* possa convenire al demonio. Ma ricordiamoci che siccome i due mostri veduti da s. Giovanni rappresentano due corpi d' uomini, di cui il demonio è capo, potrebbe darsi che i due mostri, de' quali si parla in Giob, rappresentassero egualmente il demonio e questi due corpi.

Il primo di questi due mostri che s. Giovanni vide è appellato collo stesso nome di Behemoth, cioè *la bestia;* il che ci mostra già bastantemente la loro somiglianza; e questo mostro nell'Apocalisse porta *la bestemmia* sulla fronte; è un corpo d' uomini infedeli ed empii che bestemmiano apertamente Gesù Cristo; ecco adunque quelli che qui possono essere associati al demonio sotto l' immagine di *Behemoth*.

Come *Behemoth* sia stato fatto coll' uomo. Quale sia il fieno di cui si nutre. Versetto 10 del cap. XL.

« Ecco, dice il Signore, ecco Behemoth, che ho » creato con te: *Ecce Behemoth quem feci tecum.* Che » cosa è mai *Behemoth* (dice s. Gregorio) se non l'an- » tico nostro nemico (1), l' angelo prevaricatore che è » divenuto nostro nemico? E perchè mai si dice che *fu* » *creato coll' uomo?* È (dice il santo Dottore) perchè » l' angelo e l' uomo sono ugualmente distinti da tutte » le altre creature coll' uso della ragione (2) ». Così anche fra gli uomini il fedele e l' infedele furono insieme creati, perchè hanno tutti la stessa origine, essendo tutti usciti da uno stesso padre, tutti creati da Dio.

« Behemoth mangerà il fieno come il bue. *Fenum si-* » *cut bos comedet* ». S. Gregorio osserva che Isaia dice ugualmente: « *Il leone mangerà la paglia come il bue* (3). » Che cosa significano adunque (soggiugne questo santo » papa) *il fieno e la paglia,* se non la vita degli uo- » mini carnali, di cui lo stesso profeta dice: *Ogni carne* » *è fieno* (4)? Ma per qual ragione il nostro nemico è in » ciò paragonato al bue, non già al cavallo? È perchè » il cavallo mangia il fieno qual è, senza che sia pur- » gato; mentre pel bue è necessario che sia mondo. Nella » stessa guisa il nostro nemico desidera di mangiare il » fieno come il bue, perchè cerca di infrangere col dente » delle sue suggestioni la vita pura degli uomini spiri- » tuali (5) ». In tal guisa gli infedeli cercano di perver- tire i fedeli. *Il popolo è veramente simile al fieno,* dice pure Isaia (6).

Come la forza del *Behemoth* sia riposta nelle sue reni, e la sua potenza nel suo umbilico. ✠. 11.

« La forza di questo mostro è nelle sue reni, e la » sua potenza nell' umbilico del suo ventre. *Fortitudo* » *ejus in lumbis ejus, et virtus illius in umbilico ventris* » *ejus* ». S. Gregorio osserva che *le reni* sono re- » putate la sede della voluttà negli uomini, e l' *umbilico*

(1) *Gregor., Moral. in Job l.* XXXII, *n.* 16. Quem sub *Behemoth* nomine, nisi antiquum hostem insinuat? — (2) *Ibid. n.* 17. In cuncta igitur creatura homo et angelus simul conditus extitit, quia ab omni creatura irrationali distinctus processit. — (3) *Isai.* XI. 7. — (4) *Isai.* XL. 6. — (5) *Greg. in Job. n.* 18. Quid feni palearumque nomine nisi carnalium vita signatur? De qua per prophetam dicitur: *Omnis caro fenum.* Sed perscrutari mens nititur cur iste.... in comestione feni vel paleæ, utroque loco, non equo, sed bovi comparatur.... Equi fenum quamlibet sordidum comedunt....; boves autem.... feno non nisi mundo vescuntur.... Fenum ergo comedere sicut bos appetit, quia suggestionis suæ dente conterere mundam vitam spiritalium quærit. — (6) *Isai.* XL. 7.

» nelle donne. Siccome adunque (soggiunge questo s. papa) » la potenza del demonio si esercita molto contro i due » sessi per mezzo di questa passione, si dice che la sua » forza è nelle reni contro gli uomini, e la sua potenza » nell' umbilico contro le donne (1) ». E qui il santo Dottore osserva che « le reni e l' umbilico di quelli che il » demonio seduce sono attribuiti al demonio medesimo » che gli ha sedotti, perchè soccombendo alle sue tenta» zioni divengono suo corpo (2) ». Anche gli infedeli, favoreggiando le passioni, giungono a sedurre ed a pervertire i fedeli; la loro forza contro la vera religione sta nella sede delle passioni che essi blandiscono; e questo è specialmente il carattere dei Maomettani, i cui principii favoriscono specialmente la voluttà.

Quale sia la coda del *Behemoth*, e come esso la snodi. Quali sieno i nervi de' suoi testicoli e come intrecciati. ✠. 12.

« Il Behemoth alza la sua coda come un cedro ». E questa è l' espressione della Volgata, che s. Gregorio spiegava: *Stringit caudam suam quasi cedrum*. « Che » cosa è *la coda* del Behemoth, dice questo Padre, tranne » l' ultima parte del corpo di questo vecchio nemico, » quando entrerà in quel vaso di perdizione divenuto sua » proprietà, in quell' uomo che specialmente è appel» lato l'Anticristo (3)? E perchè (continua il santo Dot» tore) Dio permetterà che quest' uomo si innalzi, sia » cogli onori del secolo, sia coi segni e coi prodigi di » una falsa santità, paragona benissimo qui al *cedro* la » coda del Behemoth (4) ». Questa coda del Behemoth sarà nello stesso tempo alzata *come un cedro, ed attorcigliata come quella del cinghiale*, perchè, secondo san Paolo (5), quest' empio si solleverà fino a voler essere tenuto per Dio, e nello stesso tempo farà uso di tutto l' artificio e di tutti i raggiri della seduzione per trascinar l' uomo nella iniquità.

(1) *Greg. in Job*, n. 20. Seminarin coitus viris in lumbis esse, inesse autem feminis in umbilico perhibetur... Quin igitur potestas diaboli, utriusque generis sexus valde ex luxuriæ infirmitate substernitur, et fortitudo ejus in lumbis contra masculos, et virtus illius contra feminas in umbilico perhibetur. — (2) *Ibid.* n. 11. Bene... *in lumbis ejus... in umbilico ventris ejus*... quin nimirum ejus proprie corpus fiunt, qui suggestionum turpium blandimentis decepti, ei per luxuriæ fluxu succumbunt. — (3) *Ibid* n. 22. Quid cauda Behemoth istius, nisi illa antiqui hostis extremitas dicitur, cum nimirum vas proprium, illum perditum hominem ingreditur qui specialiter Antichristus nuncupatur? — (4) *Ibid.* Qui quoniam modo honoribus seculi, modo signis et prodigiis fictæ sanctitatis in tumorem potentiæ elevari permittitur, recte voce dominica cauda illius cedro comparatur. — (5) 2 *Thess.* II. 4. 10.

I nervi dei testicoli di Behemoth sono intrecciati: *Nervi testiculorum ejus perplexi sunt;* così si esprime la Volgata; e siccome in latino questa parte dell' animale è pur significata colla voce *testes*, che significa *testimonii*, s. Gregorio ragiona in questo modo. « Il Be» hemoth ha tanti testicoli o testimonii, quanti sono i » predicatori della sua iniquità [1]. E si dice benissimo (ag» giunge questo Padre) che i nervi de' suoi testicoli sono » intrecciati, perchè i ragionamenti de' suoi predicatori so» no rannodati da asserzioni ingannatrici, in guisa che » tendono a spacciare per rette quelle cose perverse che » van predicando [2]. Spesso anche corrompendo i cuori colle » parole mostrano innocenza nelle opere; perciocchè non » giungerebbero a persuadere i buoni, se si mostrassero » perversi nelle azioni. Ma perchè sono i testimonii di » questa bestia, ed hanno i nervi avviluppati fra i vin» coli, ostentano di esser retti per rimaner nascosti, e » predicano dottrine inique per corrompere [3] ». Ciò che s. Gregorio dice dei *testicoli* di questo mostro potrebbe ugualmente dirsi delle sue *cosce* che li coprono, e che nello stile stesso degli Ebrei si pigliano comunemente per questa parte segreta dell' uomo.

Come le ossa del *Behemoth* e le sue coste sieno simili a canne di bronzo; come la sua cartilagine o la spina del suo dosso somigli a lamine di ferro. ỳ. 13.

« Le ossa del Behemoth sono come canne di bronzo: » *Ossa ejus velut fistulæ æris* ». Il corpo è composto di carni e d' ossa, e queste ultime sostengono le carni [4]. « Questa bestia adunque (dice s. Gregorio) ha carni ed » ossa, perchè vi sono alcuni malvagi i quali sono ri» tenuti nell' errore dagli altri, che più malvagi ancora » ve li ritengono. Che cosa intenderemo noi per le ossa » dell'Anticristo, se non coloro che sono più forti nelle

(1) *Greg. in Job n.* 28. Tot iste Behemoth testes habet quot iniquitatis suæ prædicatores possidet. — (2) *Ibid.* Apte autem dicitur quod testiculorum ejus nervi perplexi sunt, quia videlicet prædicatorum illius argumenta dolosis assertionibus innodantur, ut recta esse simulent, quæ perversa suadent. — (3) *Ibid.* Plerumque autem cum verbis corda inficiunt, in opere innocentiam ostendunt. Neque enim ad se bonos persuasione sua traherent, si se et in actionibus perversos exhiberent. Sed quia testes sunt hujus belluæ, et perplexis nervis illigantur, et rectos se ostentant ut lateant, et perversa prædicant ut corrumpant. — (4) Si introdusse nel testo di s. Gregorio un errore che ne oscura il senso. Vi si legge: *In corpore ossa sunt quæ continent membra, et quæ cotinentur. Habet ergo carnes hæc bellua, habet et ossa.* Questa seconda frase prova che la voce *carnes* manca nella prima, ove, come pare, s. Gregorio diceva *et carnes quæ continentur.*

» membra del suo corpo; nel cuore de' quali l'iniquità » è talmente indurita, che per mezzo di essi tutta la » struttura del corpo si sostiene [1]? Le ossa di questo » Behemoth (prosiegue il santo Dottore) sono pure be- » nissimo paragonate *a canne di bronzo*, perchè, somi- » glianti a questo insensibile metallo, essi hanno il talento » di ben favellare, ma non la virtù di ben vivere [2] ». Ciò che s. Gregorio dice qui della proprietà delle *ossa* sarebbe ugualmente applicabile alle *coste;* posciachè an- ch' esse sostengono le carni della principal parte del corpo.

« La cartilagine di questo mostro è quasi come le » lamine di ferro. *Cartilago illius quasi laminæ ferreæ* ». La cartilagine ha la somiglianza delle ossa, ma non la forza. « Perchè mai (dice s. Gregorio) la sua *cartila-* » *gine* è paragonata a *lamine di ferro,* se non perchè » quelli che sono più deboli nel loro corpo, sono però i » più malvagi nell' operare il male? giacchè il ferro spezza » gli altri metalli, e la cartilagine di questo mostro si » paragona al ferro, perchè quelli che nel corpo non » hanno potere di operar prodigi, sono spinti da più » crudel voglia ad uccidere i fedeli. Nè solo si parago- » nano rettamente al ferro, ma anche a lamine di ferro, » perchè mentre cercano di dilatare gli effetti della loro » crudeltà, si estendono come le lamine del ferro [3] ». Ciò che s. Gregorio dice della *cartilagine* di questo mo- stro, potrebbe ugualmente dirsi della *spina del suo dorso,* che quantunque sembri più debole delle sue coste, per- chè le vertebre di cui si compone la rendono più fles- sibile, è però paragonabile ancora ad una *lamina di ferro*

(1) *Greg. in Job n.* 29. Habet ergo carnes hæc bellua, habet et ossa, quia et iniqui sunt alii, qui tamen ab aliis in errore retinentur, et nequiores alii qui in errore et alios retinent. Quid itaque aliud ossa Antichristi, quam quoslibet in ejus corpore valentiores accipimus, in quorum corde iniquitas dum vehementer induruit, per eos tota ejus corporis compago subsistit? — (2) *Ibid. n.* 30. Recte ossa Behemoth istius, æris fistulis comparantur, quia nimirum more metalli insensibilis, sonum bene loquendi, sed sensum bene vivendi non habent. — (3) *Ibid. n.* 31. Quid est quod cartilago ejus laminis ferreis comparatur, nisi quod hi qui in illo debiliores sunt, ad perpetranda mala nequiores existant? Ferro quippe cetera metalla conciduntur, et cartilago ejus ferro similis dicitur, quia hi qui in ejus corpore ad ostensionem virtutum non sufficiunt, contra necem fidelium acrius accenduntur... Qui recte non ferro tantummodo, sed laminis ferreis comparantur, quia dum se circum quaque in crudelitate dilatare ambiunt, quasi in ferri se laminas extendunt.

o d' acciaio, che si piega senza rompersi; ed è il legame delle coste che formano e sostengono il corpo dell' animale. È di grande momento l' osservare che con tutto ciò s. Gregorio intende dei *malvagi* quello che si dice *delle membra* del *Behemoth;* il che prova che questo mostro rappresenta non solo il demonio, ma un corpo di scellerati, un' assemblea d' uomini opposti apertamente a Gesù Cristo, dal grembo de' quali si alzerà alla fine dei tempi l'*Anticristo,* che s. Gregorio ci mostrò rappresentato dalla *coda di questo mostro.*

Come il *Behemoth* sia il principio delle vie di Dio. Quale sia la sua spada, e come Dio la applichi. ℣.14.

« Behemoth è il principio (il cominciamento) delle » vie del Signore: *Ipse est principium viarum Dei* ». S. Gregorio è d' avviso che « il Signore, dopo averci » mostrato ciò che farà questo *Behemoth* col mezzo delle » sue membra negli ultimi tempi contro gli eletti di Dio, » ci discopre quale sia la sua natura, quale la sua condizione. Imperocchè (dice questo santo Padre) non » potrebbe operar cose sì mirabili con maligno divisamento, se non fosse di una natura assai elevata; onde Iddio, » con pietà stupenda, quasi volesse additare le cause di » tanta astuzia e fortezza, aggiunse queste parole: *esso* » è *il principio delle vie del Signore;* quasi dicesse apertamente: Esso avrà tutta la potenza necessaria per operare » cose sì grandi, perchè nella creazione dell' universo il supremo Fattore lo rese il primo per la sua natura (1). Imperocchè che cosa intendiamo noi per vie del Signore, » se non le azioni di esso lui? Delle quali per mezzo » del profeta egli dice: *Le mie vie non sono come le* » *vostre.* E *Behemoth* è detto principio delle vie del Signore, perchè Iddio lo creò pel primo avendolo formato di una natura superiore a quella degli altri angeli (2) ».

(1) *Greg. in Job n.* 46 *et* 47. Behemoth iste, qui per membra sua extremo tempore contra electos Dei tanta se arte ioiquitatis exercet, qui etiam per semetipsum ad decipiendas mentes in tanta insidiarum tergiversatione se exhibet, cujus naturæ, cujus sit conditionis audiamus. Neque enim tam mira vel in maligna operatione posset, si non ex magna conditione subsisteret. Unde et mox mira pietate Dominus, ac si causas tantæ astutiæ tantæque fortitudinis redderet, adjunxit dicens: *Ipse est principium viarum Dei;* velut si aperte diceret: Idcirco ad tam multa fortiter sufficit, quia in natura rerum hunc creando per substantiam conditor primum fecit. — (2) *Gregor. in Job n.* 47. Quid enim vias Dei, nisi ejus actiones accipimus? De quibus per prophetam dicit: *Non*

Sotto un altro punto di vista molto più esteso, tutte le vie del Signore, al dir del Salmista, sono misericordia e verità: *Universæ viæ Domini misericordia et veritas*(1). Iddio ha mostrato in modo luminoso la sua *misericordia* nel principio dei secoli creando l' universo; e terminerà col mostrare in modo del pari luminoso la sua *verità*, cioè la fedeltà delle sue promesse e l' effetto delle sue minacce alla fine dei secoli, percuotendo coll' ultimo anatema i malvagi, e guiderdonando i santi. Nella creazione dell' universo la natura angelica fu la sua opera primiera, ed il primo degli angeli fu la prima delle creature; ed è in questo senso, giusta la opinione di s. Gregorio, che il demonio, primo degli angeli in origine, ha potuto essere appellato il principio delle vie del Signore: *Ipse est principium viarum Dei.* Ma il gran giorno, in cui Dio luminosamente mostrerà compite le sue promesse e le sue minacce alla fine del mondo, dee essere preceduto da varii segni, che ci furono annunciati dai profeti, dagli apostoli e da Gesù Cristo, e le rivoluzioni accadute nel mondo dopo s. Gregorio hanno dato occasione di riconoscere che il primo di tutti questi segni annunciatori della venuta del supremo Giudice è la formazione dell' impero anticristiano, che costituisce il corpo del Behemoth. Maometto ha gittate le prime fondamenta di quest' impero venti anni dopo la morte di s. Gregorio. In tal guisa il corpo di quest' impero è divenuto il primo araldo della giustizia del Signore per annunciare il gran giorno delle sue vendette, di cui è esecutore egli medesimo nel mondo; onde in siffatto modo divenne egli medesimo il principio delle vie del Signore, perchè è il primo segnale dell' approssimarsi del supremo Giudice: *Ipse est principium viarum Dei.* È facile il comprendere che s. Gregorio, il quale non vide nascere quest' impero anticristiano, non poteva prevedere che questa parola potesse essere in questo senso applicata ad un tale impero.

« Quegli che ha creato questo mostro applicherà la

enim sunt viæ meæ sicut viæ vestræ. Et principium viarum Dei Behemoth dicitur, quia nimirum cum cuncta creans ageret, hunc primum condidit, quem reliquis angelis eminentiorem fecit. *Isai.* LV. 8.

(1) *Psal.* XXIV. 10.

» sua spada: *Qui fecit eum, applicabit gladium ejus* ». « La spada di Behemoth (dice s. Gregorio) è la malizia di cui fa uso per nuocere; ma la sua spada si applica da colui dal quale fu creato buono per natura, » perchè la sua malizia è ristretta dalla divina provvidenza, in maniera che non ferisca tanto le menti degli » uomini quanto vorrebbe. Potendo adunque molto il » nostro nemico, e percuotendo meno di quel che ne » avrebbe talento, si dee attribuire alla pietà del Creatore se quella spada è trattenuta. Che se esso adopera » molte volte fortemente, lo può fare pel principio della sua » condizione; ma se è vinto da alcuni, ciò avviene perchè la » sua spada è trattenuta dal Creatore(1) ». Si scorge qui la necessità somma di conservare la espressione della Volgata, e di non supporre, come lo congbiettura il p. Houbigant, che in vece di יגש, *applicabit*, si dovesse leggere ישן, *acuet*. Dio non *aguzza* la malizia del demonio, ma la *applica* come gli piace, facendola servire alla esecuzione de' suoi giudizii. Iddio nella sua giustizia ha sottomesso numerose nazioni al giogo di Maometto, onde si è formato quell' impero anticristiano, perchè servisse ai disegni di Dio, il quale applica come gli piace la spada di quegli uomini infedeli senza partecipare alle loro infedeltà ed alle lor violenze. Dio si giova della malizia degli uomini così come di quella del demonio; non la aguzza, ma la applica secondo i suoi giudizii sempre infinitamente giusti. Da ciò si prende occasione di osservare quanto sia importante lo studiare il senso profondo e misterioso delle divine Scritture, anche quando si ha per iscopo di spiegarne il senso immediato e letterale; giacchè l' uno non dee contraddire all' altro. Del resto sia che i denti del Behemoth vengano qui para-

(1) *Gregor. in Job* n. 50. Gladius quippe Behemoth istius ipsa nocendi malitia est. Sed ab eo a quo bonus per naturam factus est, ejus gladius applicatur, quia ejus malitia divina dispensatione restringitur, ne ferire tantum mentes hominum quantum appetit, permittatur. Quia ergo hostis noster et multum potest, et minus percutit, ejus gladium pietas Conditoris astringit, ut replicatus intra ejus conscientiam lateat, et ultra quam desuper juste disponitur, sese in mortes hominum ejus malitia non extendat. Quod igitur ad multa fortiter prævalet, hoc de principio magnæ conditionis potest: quod vero a quibusdam vincitur, ejus nimirum gladius ab auctore replicatur.

gonati ad una semplice *spada*, o ad una *spada in forma di falce*, il senso torna uguale.

Come i monti somministrino l'erba al *Behemoth*, e come le bestie dei campi vi giuochino. ℣. 15.

« I monti somministrano l'erba a questo mostro: *Huic » montes herbas ferunt* ». La Volgata non esprime la congiunzione *enim*, che l'ebraico mette in fronte a questo versetto. Dio applicherà a suo talento l'uso di questa spada; giacchè le montagne forniscono l'erba con cui nutrirsi a questo mostro, e Dio gli permetterà di mieterla quando ne avrà voglia. S. Gregorio intende qui per *montagne* coloro che nel mondo si innalzano con una vana confidenza nella loro grandezza, di cui abusano per darsi in preda alle loro passioni. « I superbi (dice egli) » servono tanto più famigliarmente al vecchio nemico, » quanto più si gonfiano pei prosperi successi ottenuti » in questa vita. Imperocchè in essi cresce l'orgoglio » colla vanagloria, ed all'orgoglio si aggiungono mag» giori cure: l'animo è qua e là trasportato, perchè an» che i desiderii crescono in un colle cose. Producendo » così pensieri innumerabili al par del fieno del campo, » cogli stessi pensieri come con un bramato alimento » pascono questo Behemoth famelico; onde rettamente » si dice, *che ad esso i monti producono l'erba* (1) ». E subito dopo il s. Dottore aggiunge ai lor cattivi pensieri le malvagie loro opere e le ree passioni. « Perocchè (dice » egli) quelli che crescono nel secolo producono le erbe » a questo Behemoth, e lo alimentano colle nequitose » loro opere, offrendogli le loro voluttà caduche e lu» briche (2) ». Si potrebbe considerare questa parola anche sotto un altro aspetto, che lo stesso s. Gregorio qui ci presenta, osservando che nelle sacre Scritture il nome di *montagna* in singolare significa talvolta la santa Chiesa (3); perocchè da questo conseguiterà che *le montagne*

(1) *Greg. lib.* XXXIII. *n.* I. Antiqoo hosti, qui sub Behemoth nomine dominica voce describitue, soperbi quoqoe taoto familiacius serviunt, quanto hujus vitæ successibus apod semetipsos altius intumescunt. Illi namque cum gloria aogetur elatio, cum elatiooe vero additor cura: huc illucque animus tenditur, quia et desideria com rebus crescunt. Cumqoe cogitatiooes ionumeeas quasi agri fœnum proferunt, eisdem cogitationibus velot desiderato pabulo Behemoth istius famem pascunt. Uode ouoc recte dicitue: *Huic montes herbas ferunt.* — (2) *Ibid. lib.* XXXIII. *n.* 3. Elati namque seculi huic Behemoth herbas ferunt, quia ex eo illum reficiont, quod nequiter operantor. Hoic Behemoth herbas feeunt, quia suas illi offerunt fluxas et lubricas voluptates. — (3) *Ibid. n.* 2. In

in plurale possano rappresentare le società separate dalla Chiesa; e siccome altrove Isaia dice che il fieno designa il popolo: *Vere fœnum est populus*(1), ne seguirà che il fieno di queste montagne sieno i popoli stessi che ebbero la sventura di rimanere attaccati a queste società, e di diventar così il pascolo di questo mostro.

« Le montagne gli producono l' erba, e tutte le bestie del campo verranno a giuocarvi: *Omnes bestiæ agri ludent ibi* ». La Volgata ommette la congiunzione *et*, che unisce queste due frasi. « Che cosa si vuol significare per *bestie* (dice s. Gregorio) se non gli spiriti immondi? Che cosa per *campo* se non il secolo presente? . . . . Le bestie del campo adunque scherzano sulle erbe dei monti, perchè i demonii precipitati dalle superiori regioni in questo mondo si dilettano delle prave opere degli uomini superbi. Le bestie scherzano in sulle erbe allorquando gli spiriti reprobi trascinano i cuori umani in illeciti pensieri(2) ». Si potrebbe dire lo stesso del piacere che questi perversi spiriti sentono in mezzo a quegli uomini che restano attaccati alle società disgiunte dalla Chiesa: Le bestie del campo scherzano in mezzo alle erbe che crescono su queste montagne.

Come *Behemoth* dorma o si corichi sotto l'ombra nei canneti e nei luoghi umidi, od in mezzo ai papiri, alle canne ed ai giunchi. ℣. 16.

« Behemoth dorme sotto l' ombra: *Sub umbra dormit* », o, secondo il testo ebraico, vi si corica per riposare. « Talvolta (dice s. Gregorio) l' ombra significa quel torpore di una fredda mente, che subentra alla carità che si ritira(3). Ed in questo luogo l' ombra è presa pel torpore della malvagità, in cui dorme questo Behemoth; poichè esso veglia sollecito contro i cuori accesi dalla carità; mentre giace sicuro nelle fredde menti (4) ». L' ebraico può significare *sotto i giunchi*; e

Scriptura sacra, cum numero singulari mons ponitur, aliquando sancta Ecclesia designatur.

(1) *Isai.* XL. 7. — (2) *Greg. in Job n.* 4. Quid per bestias, nisi immundi spiritus, quid per agrum nisi præsens seculum designatur?... Agri ergo bestiæ in herbis montium ludunt, quia projecta de superioribus in hoc mundo dæmonia, pravis superborum operibus delectantur. Bestiæ in herbis ludunt, cum reprobi spiritus humana corda in illicitas cogitationes pertrahunt. — (3) *Greg. in Job n.* 5. Aliquando umbra, recedente caritate, torpor frigidæ mentis accipitur. — (4) *Ibid. n.* 6. Hoc loco umbra, nequitiæ torpor accipitur, in qua iste Behemoth dormit, quia contra corda caritate calentia sollicitus vigilat: in frigidis autem mentibus securus jacet.

ciò che qui s. Gregorio dice dell' ombra, può applicarsi ai giunchi che la producono; il che si spiegherà dai ragionamenti che sotto si terranno.

« Behemoth dorme, o si corica nel segreto delle canne » e nei luoghi umidi »; sono queste le espressioni della Volgata: *In secreto calami, et in locis humentibus.* « Che » altro mai (dice s. Gregorio) si vuol qui significare » colla voce canna, se non le menti degli uomini del » secolo tutte dedicate alla gloria temporale? Quegli uo» mini sono tanto vuoti al di dentro, quanto alti e ni» tidi al di fuori... onde giustamente si descrive ora il » Behemoth che dorme in mezzo ai nascondigli delle » canne, perchè tacito occupa i cuori di quelli che s' af» fannano dietro alla nitidezza ed all' altezza temporale, » mossi a ciò dalle sue suggestioni; ed in certo modo egli » dorme quieto, là dove non permette di riposare a quelli » che sono in sua balia (1). I *luoghi umidi* (continua » il santo Dottore) sono le menti degli uomini terreni, che » l' umore della carnale concupiscenza rende umide, per» chè le riempie... I luoghi umidi sono le opere vo» luttuose... Alcuni poi sospettano che i luoghi umidi » sieno le parti genitali; e se così è, che cosa mai più » apertamente della lussuria si significa co' luoghi umidi, » in guisa che abbiamo nella canna il simbolo della gloria » della superbia, e nei luoghi umidi quello della lussuria » del corpo? Il vecchio nemico pertanto, opprimendo il » genere umano colla superbia principalmente, o colla lus» suria, dorme nel segreto delle canne, o ne' luoghi umidi, » perchè tiene l'uomo condannato a star sotto al suo do» minio o coll' orgoglio dell'animo, o colla corruzione della » carne(2) ». Ciò che s. Gregorio dice qui della *canna* e dei

(1) *Greg. in Job. n.* 8. Hoc loco quid aliud appellatione calami, nisi mentes secularium temporali gloriæ deditæ designantur? Qui tanto apud semetipsos intus inanescunt, quanto alti et nitidi exterius ostenduntur.... Unde recte nunc Behemoth iste in secreto calami dormire perhibetur, quia quorum studia ad appetitum temporalis nitoris atque altitudinis commovet, eorum corda tacitus tenet, et quasi ipse ibi quietus dormit, ubi eos quos possidet, quiescere non permittit. — (2) *Ibid. n.* 9. Loca humentia sunt terrenorum hominum mentes quas humor carnalis concupiscentiæ, quia replet, humidas facit... Loca humentia sunt opera voluptuosa.... Nonnulli vero loca humentia, membra genitalia suspicantur. Quod si ita est, quid aperte aliud locis humentibus, nisi luxuria designatur, ut et per calamum gloria superbiæ, et per loca humentia, luxu-

luoghi umidi, può ugualmente applicarsi al senso della versione dei Settanta, che hanno veduto nel testo il papiro, la canna ed il giunco fiorito: *Cubat in papyro, et calamo, et butomo.* Queste tre piante acquatiche potrebbero rappresentare i tre rami della concupiscenza.

Come le ombre coprano l'ombra di *Behemoth*, e come i salci del torrente lo circoodino. ỷ. 17.

« Le ombre coprono l' ombra di Behemoth ». È questa la espressione della Volgata: *Protegunt umbræ umbram ejus.* « Tutti gli iniqui sono ombre del demonio » (dice s. Gregorio), giacchè mentre essi tendono ad » imitare la sua iniquità, ritraggono come la loro imma- » gine dal corpo di lui. Siccome poi le ombre di lui » sono i reprobi in plurale, così l' ombra di lui in sin- » golare è ciascun peccatore. Ma mentre i malvagi con- » traddicono alla dottrina dei giusti, mentre non per- » mettono che un qualche ingiusto sia corretto, allora » le ombre del Behemoth proteggono la sua ombra (1) ».

« I salci del torrente circonderanno Behemoth : *Cir- » cumdabunt eum salices torrentis* ». « Per verità (dice » s. Gregorio), i salci sono alberi infruttuosi, ma di » tanta verdezza che appena possono inaridire ancorchè » estirpati dalle radici e via gittati; onde nelle sacre » carte i salci ora si prendono per designare la verdezza » dell' uomo dabbene, ed ora per la sterilità del reprobo. » Se colla sterilità dei salci non si rappresentasse la vita » dei peccatori, il salmista non avrebbe detto contro Ba- » bilonia in nome dei predicatori del Vangelo: *Abbiam » sospeso i nostri stromenti ai salci, che sono in mezzo » di essa* (2) ». S. Agostino, spiegando questo salmo,

ria corporis exprimatur? Antiquos itaqoe hostis humauum genus vel per elationem præcipue, vel per luxuriam premens, in secreto calami atque io locis humentibus dormit, qaia hominem damoatum sub ditioue suæ dominationis aot per elationem spiritus aut per carnis corruptionem tenet.

(1) *Greg. in Job n.* 10. Umbræ sunt diaboli, omnes iniqui, qui dum imitationi iniquitatis ejus inservinnt, quasi ab ejus corpore imaginis speciem trahunt. Sicut autem ombræ ejus sunt pluraliter reprobi, ita singulariter umbra ejus est unusquisque peccator. Sed dum doctrinæ justorum mali contradicuot, dum ab eis iniqoum quemlibet corripi noo permittuot, umbræ Behemoth istius ombram ejus protegunt. — (2) *Ibid. n.* 11. Infructoosæ quidem arbores sunt salices, sed tamen tantæ viriditatis sunt ut arescere vel abscissæ radicibus et projectæ, vix possint. Unde in sacro eloquio salicum nomine, aliquando pro viriditate boni, aliquando pro sterilitate reprobi designaotur... Nisi per sterilitatem salicom vita peccantium signaretur, oequaquam ex voce prædicantium contra Babylonem psalmista dixisset: *In salicibus, in medio ejus suspendimus organa nestra. Ps.* CXXXVI. 2.

aveva già detto: I salci sono alberi infruttuosi: *salices ligna sunt infructuosa.* Al quale proposito bisogna notare che i naturalisti distinguono due sorta di salci; cioè quelli co' fiori maschii, i quali non producono nè grani nè frutti; e gli altri a fiori femmine, che hanno il granello, ma chiuso in un involucro, che non è riguardato come un frutto da coloro i quali dicono che i salci non producono frutto. Di tal sorta adunque è la sterilità che s. Agostino e s. Gregorio considerano nei salci; tale è la sterilità per cui i salci sono la immagine degli iniqui. Questi salci sono piantati sulla riva del torrente o del Nilo, il cui nome stesso significa *torrente.* « Che cosa » mai si esprime per mezzo del torrente (sclama lo stesso » s. Gregorio) se non il corso di questa vita mortale? » E che adunque si vuol dire di questo Behemoth con » quelle parole: *i salci del torrente lo circonderanno*, se » non che gli amatori della vita mortale, alieni dalle » buone azioni come i salci dai frutti, si attaccano alla » vita stessa tanto più strettamente quanto più copioso » si versa in loro il diletto della passeggiera voluttà? » Perocchè il torrente irriga costoro quasi nelle radici, » mentre l' amor della vita carnale li inebbria nei loro » pensieri. Ciò è come un dire, che coloro i quali a » guisa dei salci non danno frutti, verdeggiano nelle » foglie; e talvolta proferiscono parole di onestà perchè » non sono penose a pronunciarsi, ma non dimostrano al» cun peso, od alcun frutto della vita colle buone ope» re(1) ». Ciò che s. Gregorio dice qui dei *salci* potrebbe ugualmente applicarsi ai *giunchi*, che ne sono una specie; tanto gli uni quanto gli altri coprono e circondano questo mostro, e cingendolo gli formano una specie di tenda, in mezzo alla quale egli trova il suo riposo. I *giunchi* colla loro flessibilità possono rappresen-

(1) *Greg. in Job n.* 11. Quid etiam per torrentem nisi hujus mortalis vitæ cursus exprimitur.... Quid est ergo quod de Behemoth isto dicitur: *Circumdabunt eum salices torrentis*, nisi quod amatores vitæ mortalis, a bonis actibus quasi a fructibus alieni, tanto illi arctius inhærent quanto eos largius delectatio transitoriæ voluptatis infundit. Hos enim quasi in radicibus torrens rigat, dum in suis cogitationibus amor vitæ carnalis inebriat. Qui scilicet more salicum fructus non ferunt, sed in foliis viridescunt; qui ea quæ gravia ad dicendum non sunt, aliquando honestatis verba proferunt, sed nullum vitæ pondus ex bonis operibus ostendunt.

tare la probità mondana che cede alle passioni; i salci colla loro verdezza sterile possono essere il simbolo della falsa filosofia del secolo, feconda di speciose parole, sterile di buone opere, cioè di opere che meritino l'eterna salute.

Come *Behemoth* assorba il fiume senza stupore; come aperi che il Giordano entrerà nella sua bocca; come un fiume lo sommergerà, e come il Giordano si lancerà contro di esso. ℣. 18.

« Questo mostro assorbirà il fiume, e non ne resterà » maravigliato; esso ha la fiducia che il Giordano stesso » entrerà nella sua bocca ». Quest' è il senso della Volgata: *Absorbebit fluvium, et non mirabitur, et habet fiduciam quod influat Jordanis in os ejus.* « Che cosa si » indica qui colla voce *fiume* (dice s. Gregorio) se non » il corso del genere umano, che nascendo sorge in » certa qual guisa dall' origine del suo fonte, ma scor» rendo quasi alle parti inferiori morendo passa? Quali » poi sono gli uomini significati dal nome del Giordano, » se non quelli che già ricevettero il sacramento del bat» tesimo? Imperocchè, essendosi il nostro Salvatore de» gnato di ricevere il battesimo in questo fiume, col » nome suo debbon essere espressi tutti i battezzati, col » nome cioè di quel fiume, in cui fu incoato il sacra» mento del battesimo[1]. Siccome adunque (prosiegue » s. Gregorio) il Behemoth insorto fin dalla origine del » mondo trasse a sè come un fiume tutto il genere uma» no, eccettuati pochi eletti, fino ai tempi della reden» zione, così ora acconciamente si dice: *Assorbirà il » fiume, e non ne farà le maraviglie.* Perchè poi anche » dopo la venuta del Redentore trascina seco alcuni fe» deli, che trascurano di vivere rettamente, a buon dritto » si soggiunge: *ed ha fidanza che il Giordano entrerà » nella sua bocca.* Il che è un dire chiaramente: Prima » della venuta del Redentore ha assorbito senza alcuna » maraviglia il mondo; ma, ciò che è ancor più grave, » anche dopo la comparsa del Redentore confida di po» ter inghiottire alcuni che sono segnati dal sacramento

(1) *Greg. in Job n.* 12. Quid hoc loco fluvii nomine, humani generis decursio designatur, quæ velut a fontis sui origine nascendo surgit, sed quasi ad ima defluens moriendo pertransit? Qui autem signantur appellatione Jordanis, nisi qui jam imbuti sunt sacramento baptismatis? Quia enim Redemtor noster in hoc flumine baptizari dignatus est, ejus nomine debent omnes baptizati exprimi, in quo hoc ipsum contigit sacramentum baptismatis inchoari.

» del battesimo (1) ». Sotto un altro aspetto si potrebbe dire che il *fiume* dell' Egitto così come quello di Babilonia rappresenti i regni di questo mondo, di cui l' Egitto e Babilonia sono l' immagine; che il *Giordano* rappresenti la Chiesa stessa di Gesù Cristo, che si degnò di ricevere il battesimo nelle acque di questo fiume, e che l' impero anticristiano, poco stupito di invadere i regni di questo mondo, confida di poter assorbire la Chiesa stessa di Gesù Cristo, malgrado delle promesse che le sono fatte, e contro le quali non prevarranno le porte dell' inferno.

Abbiam veduto come l' ebraico presenti in questo versetto un senso assai differente: « Quando un fiume sommergerà questo mostro, esso non si spaventerà nè punto » nè poco; sarà pieno di confidenza quand' anche il Giordano » si lanciasse contro la sua bocca, ovvero anche allorquan- » do il Giordano si slancerà contro la sua bocca: *Ecce op-* » *primet fluvius, non trepidabit: confidet cum erumpet* » *Jordanis in os ejus* ». Per capir ciò bisogna trasportarsi alla fine dei tempi, ricordar ciò che ce ne dicono le profezie dell' Antico e del Nuovo Testamento, e particolarmente quella di Balaham. In essa abbiam veduto che i Maomettani, dopo aver fatto, per riguardo ai Cristiani, ciò che gli Assirii fecero per riguardo ad Israele, sembra che debbano andar soggetti a ciò che gli Assirii soffrirono dalla parte de' Caldei; cioè che dopo aver soggiogato, come essi fecero, l' impero dei Greci, saranno anch' essi soggiogati da un altro impero, da un popolo di Kitei che un giorno si solleveranno dal fondo dell' Oriente e soggiogheranno questi nuovi Assirii. Quando adunque questo fiume, rappresentato da quello dell' Eufrate, sommergerà l' impero anticristiano di Maometto, questo mostro non ne sarà punto spaventato, perchè si unirà a quelli che lo

(1) *Greg. in Job n.* 12. Quia igitur Behemoth iste a mundi origine exortum, vix paucis electis evadentibus, humanum genus in ima defluens, usque ad redemtionis tempora quasi quemdam in se fluvium traxit, bene nunc dicitur: *Absorbebit fluvium*, et *non mirabitur*. Quia vero, et post Mediatoris adventum, quosdam qui recte vivere negligunt, etiam fideles rapit, recte subjungitur: *Et habet fiduciam quod influat Jordanis in os ejus*; ac si aperte diceretur: Ante Redemtorem mundi mundum non miratus absorbuit, sed quod est gravius, etiam post Redemtoris adventum quosdam qui baptismatis sacramento signati sunt, deglutire se posse confidit.

soggiogheranno; in guisa che questi due imperi non ne formeranno più che un solo sempre ugualmente opposto a quello di Gesù Cristo. E quando poi la Chiesa, piena di forza per mezzo della virtù dello Spirito Santo, attaccherà questo mostro di fronte, facendo sopra di lui nuove conquiste colla predicazione del Vangelo; questo mostro così percosso in fronte come dalle acque del Giordano conserverà ancora la sua presuntuosa confidenza, non temendo nulla nè dalle false religioni, nè dalla religione stessa di Gesù Cristo da esso lui confusa colle false, finchè Gesù Cristo venga a distruggerlo collo splendore della sua presenza nel gran giorno della sua ultima venuta.

Come sarà *Behemoth* preso con un amo negli occhi, e come gli si trafореranno le nari con pali o lacci. ℣. 19.

« Si piglierà Behemoth quasi con un amo negli occhi: *In oculis ejus quasi hamo capiet eum* ». E chi non sa » (dice s. Gregorio) che nell' amo si mostra l' esca e » si occulta il pungiglione? Imperocchè quella attrae, » affinchè questo punga; onde il Signor nostro venendo a » redimere il genere umano, fece come di se stesso un » amo per l' uccisione del demonio; giacchè assunse un cor» po perchè in esso il Behemoth cercasse come un' esca la » morte della carne. La qual morte, mentre desidera di » vedere in quello, perdette noi, che quasi giustamente » teneva (1). Per tal modo egli fu preso all' amo della » incarnazione del Verbo, perchè bramando in lui l' esca » che gli offeriva il suo corpo, rimase ferito dal pungiglione » della sua divinità. E ben si dice che *un amo il piglierà* » *quasi negli occhi;* giacchè diciamo di aver negli occhi ciò » che ci sta davanti. Ed il vecchio nemico del genere umano » si vide innanzi il Redentore, e conoscendolo il confessò, » e confessandolo il temette dicendo: *Che c' è tra noi e* » *te, o Figliuolo di Dio? Sei venuto innanzi tempo a* » *tormentarci?* (Matth. VIII. 29.) Fu dunque preso col» l' amo negli occhi perchè e lo conobbe e lo morsicò, » e conosciutolo, prima lo temette, e poscia non lo paventò » più, mentre era famelico di pascersi della carne di lui

(1) *Greg. in Job n.* 14. Quis nesciat quod in hamo esca ostenditur, aculeus occultatur? Esca enim provocat, ut aculeus pungat. Dominus itaque noster ad humani generis redemtionem veniens, velut quemdam de se in necem diaboli hamum fecit. Assumsit enim corpus, ut in eo Behemoth iste quasi escam suam mortem carnis appeteret. Quam mortem dum in illo injuste appetit, nos quos quasi juste tenebat amisit.

» morto, quasi di una propria esca (1) ». Avverrà lo stesso dell' impero anticristiano alla fine dei tempi, allorquando Iddio manderà sulla terra i due testimonii, che, secondo s. Giovanni, debbono combattere contro questo mostro colla loro predicazione e collo splendore dei loro miracoli. Questi due uomini, che finora non andarono soggetti alla morte, ma che debbono riceverla da questo mostro, saranno allora l' amo che Dio gli presenterà. Vedrà il mostro co' suoi proprii occhi gli effetti della loro predicazione, e lo splendore dei loro miracoli che saranno la prova della lor divina missione. Ne resterà stupito, ed il suo stupore cangiandosi in furia, li farà morire; ma risiedendo in essi la virtù di Gesù Cristo, saranno il pungiglione che lo trafiggerà, e volendo rovinar quelli, perderà se medesimo, e la sua rovina conseguiterà bentosto la lor risurrezione, dopo la quale essi saliranno in cielo onde presentarsi al supremo giudice, che tostamente verrà tra lo splendore della sua gloria a sterminare questo mostro.

« Si traforeranno le nari di questo mostro con pali: *Ed in sudibus perforabit nares ejus* ». « Che cosa intenderemo (dice s. Gregorio) pei pali, o pei pinoli, che » si aguzzano perchè si conficchino, se non gli acuti » consigli dei santi? i quali trapassano le nari del Behemoth quando e col vegliare spiano le astutissime sue » insidie, e superatolo, il trafiggono. Colle narici adunque del Behemoth sono rappresentate le astute insidie » di Satana, colle quali accortissimamente si sforza e di » conoscere gli occulti beni del nostro cuore, e di dissiparli colle pessime sue suggestioni (2) ». Al quale proposito

(1) *Greg. in Job n.* 14. Et bene dicitur: *In oculis ejus quasi hamo capiet eum.* In oculis quippe habere dicimus, quod coram nobis positum videmus. Antiquus vero hostis humani generis Redemtorem ante se positum vidit, quem cognoscendo confessus est, confitendo pertimuit, dicens: *Quid nobis et tibi, Fili Dei? Venisti ante tempus torquere nos? Matth.* VIII. 29. In oculis itaque suis hamo captus est quia et novit et momordit, et cognovit prius quem pertimesceret, et tamen post non timuit, cum in illo quasi escam propriam, mortem carnis esuriret. — (2) *Ibid. n.* 15. Quid aliud sudes, idest palos accipimus, qui videlicet exacoontur ut figantur, nisi acuta sanctorum consilia? Qui hujus Behemoth nares perforant, dum sagacissimas ejus insidias et vigilando circumspiciunt, et superando transfigunt. Per nares vero odor trahitur, et deducto flatu hoc agitur, ut res etiam quæ longe est posita, cognoscatur. Naribus ergo Behemoth callidæ ejus insidiæ designantur, per quas sagacissime oitur et occulta cordis nostri bona cognoscere, et hæc pessima persuasione dissipare.

s. Gregorio ricorda quella sentenza di s. Paolo: *Non ignoriamo i pensieri di Satana*; il che è come se si dicesse con diverse parole: « Noi siamo pali aguzzati dalla » mano del Signore, e traforiamo le narici del Behemoth, » esaminando sottilmente i suoi pensieri (1) ». Nella stessa guisa alla fine dei tempi i santi, pieni della luce dello spirito di Dio, traforeranno le nari di questo mostro, penetrando e discernendo tutti gli artificii della sua seduzione, la quale secondo la testimonianza di Gesù Cristo, sarà allora sì grande che sarà capace di trascinar seco, se fosse possibile, gli eletti medesimi: *Ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi* (2). Gli eletti di Dio discernendo allora le arti ed i prestigi dei nemici di Gesù Cristo che cercheranno di sedurli, diverranno i piuoli di cui Dio si servirà per traforar le narici di questo mostro, e condurlo al suo tribunale per sottoporlo all' anatema che gli è riservato. Ciò che qui è detto di questi *piuoli*, può dirsi ugualmente dei *lacci* di cui sembra parlare il testo ebraico. Questo mostro, cercando come colle sue nari i santi e gli eletti di Dio onde perderli, sarà preso egli stesso col mezzo di quelli, i quali saranno come *lacci* che gli traforeranno le nari, e lo trascineranno dietro onde presentarlo al tribunale del supremo giudice per sottoporvelo all' ultimo anatema.

In tal guisa tutti i caratteri del Behemoth sono applicabili non solo al demonio, ma anche più particolarmente all' impero anticristiano, che è animato dal suo spirito, e che dopo essere stato fondato da Maometto ha continuato ad esistere fino a' nostri giorni, preparando la via all' Anticristo per sottoporsi nell' estremo giorno all' anatema, da cui sarà percosso alla venuta del supremo giudice.

§. II. Descrizione del Leviathan.

Descrizione del coccodrillo secondo i naturalisti.

Il coccodrillo, che sembra essere notato col nome di *Leviathan*, è, giusta la relazione dei naturalisti, la più forte e la più grande di tutte le lucertole; e quando esso è cresciuto ha più di venti piedi di lunghezza, e talvolta perfino trenta e più. Lo copre una pelle assai dura, sca-

(1) *Greg. in Job n.* 15. Cujus (Satanæ) sagaces insidias, quam acuto sensu transfigat, insinuat subdens (Paulus): *Non enim ignoramus cogitationes ejus.* Ac si verbis aliis dicat: Acutæ, auctore Domino, sudes sumus, et nares Behemoth istius subtiliter circumspiciendo penetramus. — (2) *Matth.* xxiv. 24.

gliosa, del color di bronzo o di un bruno giallastro picchiettato di bianco e di verde. Ha la testa larga; il muso di porco; la bocca che si apre infino alle orecchie; la gola assai larga; le mascelle guernite di un gran numero di denti lunghi e rotondi, bianchi ed aguzzi, che passando gli uni vicini agli altri si combaciano esattamente; le radici poi dei denti sono profonde e più lunghe dei denti medesimi. Questo animale non ha che la mascella superiore che sia mobile, e che si articola dalla nuca al collo; due piccoli buchi in forma di mezza luna servono di narici; le aperture delle orecchie stanno al di sopra degli occhi. La mascella inferiore è immobile, attaccata all' osso dello *sternum* per accrescere la sua forza [1]; la sua immobilità fa sì che il coccodrillo guardi sempre davanti, portando la testa diritta e rettamente allungata: i suoi occhi sono simili a quelli del porco, scintillano talvolta; escon fuori dalla testa; giacciono sicuri nell' ossea loro orbita, ma sono immobili. Le sue cosce si piegano da un lato; i suoi piedi anteriori sono armati di cinque branche uncinate ed assai acute; quelli di dietro ne hanno quattro; la sua coda è rotonda, e lunga al pari del resto del corpo.

Le squame del coccodrillo sono di tre sorta; quelle che coprono i fianchi, le gambe ed una parte del collo sono ad un dipresso rotonde; quelle del dorso, della metà del collo, e della parte superiore alla coda sono fatte a

(1) * Erodoto, copiato da Aristotile, da Diodoro, da Plinio, dice che il coccodrillo non ha lingua, e che non muove la mascella inferiore, alla quale soltanto accosta la superiore (Euterpe, lib. II) Γλῶσσαν δὲ μοῦνον Ͽηρίων οὐκ ἔφυσε. Οὐδὲ τὴν κάτω κινέει γνάϿον· ἀλλὰ και τοῦτο μοῦνον Ͽηρίων τὴν ἄνω γνάϿον προσάγει τῇ κάτω). Questa opinione fu confutata dal sig. Geoffroy in alcune *Osservazioni sulle abitudini attribuite da Erodota ai coccodrilli del Nilo*, inserite negli *Annali del Museo di storia naturale*, tom. IX. X. XI. Il Mustoxidi pertanto a questo luogo di Erodoto appone la seguente nota dettata da un' accurata erudizione. « Ammirando noi bensì la diligenza dello storico nel rappresentarci quell' animale, vogliosi nondimeno accennare due errori che egli ha comuni con altri antichi, non escluso Aristotile, i quali o furono ingannati dall' autorità di lui, o con lui s' ingannarono per opinione popolare o per falsa apparenza. E il primo si è che solo il coccodrillo tra le fiere non abbia lingua; il secondo che non muova l' inferiore mascella, e che ad essa accosti la superiore. Ma ha lingua il coccodrillo; se non che essa è carnosa, piatta, e quasi fino alla estremità aderente alla mascella inferiore, e questa mascella prolungandosi dietro il cranio, sembra che la superiore sia mobile, mentre non si muove che con tutta la testa ». Nota 77 del lib. II.

liste, impresse, e non hanno la forma di tegole come quelle del ventre. Sul dorso in mezzo a ciascuna squama v'ha una cresta, la cui altezza diminuisce insensibilmente verso i fianchi. La coda, che comincia al di là dei piedi deretani, ha anch'essa due di questi ordini di creste assai alte, che si uniscono per non formare che un solo ordine in distanza di un piede dalla estremità della coda, la quale, essendo così disposta, aiuta molto l'animale nel nuoto. Le squame che coprono il ventre e la parte che sta sotto alla coda, al collo ed alla mascella, ed anche le branche, e la parte interna delle gambe, sono sottili, flessibili, senza creste, nè hanno la forma di tegole, essendo pressochè quadrate e meno dure di quelle del dorso.

Il coccodrillo è comunissimo nell'Egitto sulle rive del Nilo. Trovasi anche in una parte dell'India sulle sponde del Gange, nell'Africa, su quelle del Negro, ed in molte calde regioni dell'America sulle rive di molti grandi fiumi. Questi animali abitano tanto nelle riviere, quanto nell'arena delle calde rive, ove giacciono come immobili; mangiano molto pesce e lumache, e sono ghiottissimi dell'umana carne. Quelli del Nilo divorano il minuto bestiame, che cominciano ad accoppare colla loro coda; mangiano anche dei fanciulli: quelli dell'America divorano gli uomini che possono pigliare. Depongono venti uova al par delle testuggini nella arena delle rive, e queste uova sono dischiuse dall'ardor del sole; esse sono grosse come quelle delle oche: gli abitanti dell'America ed i Mori dell'Africa le mangiano al par della carne di quest'animale.

Non si possono prendere altramente i coccodrilli che con ami di ferro, posciachè la loro pelle, se se ne eccettui il ventre, è una corazza così dura, che diventa impenetrabile ai dardi, alle freccie e ad ogni specie di archibugiata. A Siam per pigliare questi animali si stendono a traverso delle riviere tre o quattro ordini di reti destinate a quest'uso; si pongono ad intervalli: il coccodrillo esaurisce le sue forze nella prima e nella seconda rete; accorrono poscia alcuni mercenari nei loro schifi, e terminano di esaurirne le forze con molti colpi, e di affievolirlo del tutto colla perdita del sangue; indi gli serrano fortemente la gola, e colla stessa corda attaccano

la testa alla coda, e legano insieme le zampe sul dorso: tutte queste cautele non riescono inutili, posciachè quest' animale, ripigliando beutosto le sue forze, farebbe gravissimi guasti. Esso è comunemente più pericoloso nell' acqua che sulla terra, perchè con facilità si muove in questo fluido; sulla terra si volge difficilmente; ma quantunque sia di una mole pesante, non tralascia per questo di camminare con gran prestezza in un territorio piano. Di tal sorta è l' animale che si crede essere designato nel libro di Giob sotto il nome di *Leviathan*, che può significare *società del dragone*, ed indicare che quest' animale per la sua ferocia può essere associato ai dragoni dei deserti.

Descrizione del *Leviathan* applicata al coccodrillo secondo il senso letterale ed immediato. Osservazioni sui ✠✠. 20 e seguenti del capo XL.

Il Signore adunque dice a Giob: *Potrai tu tirar fuori il Leviathan e legargli con amo e con fune la lingua?* Potrai tu prendere questo mostro come si pigliano gli altri pesci? La particella interrogativa espressa nella Volgata manca nel testo ebraico. La presa del coccodrillo è assai difficile; la sua lingua è quasi impercettibile, essendo essa pressochè interamente attaccata alla mascella inferiore, in guisa che riesce impossibile il prenderlo per la lingua.

Gli porrai tu un cerchio (od *un giunco*) *alle narici, e gli traforerai la mascella con un anello,* ovvero *con una spina?* Potrai tu, dopo averlo preso, pigliarlo e portarlo via come si adopera coi piccoli pesci che si infilzano in un giunco, o si attaccano ad una spina come ad un uncino? Le voci ebraiche אגמן, חוח, espresse nella Volgata col *circulus* e coll' *armilla*, possono anche significare *juncus* e *spina*. Il corpo del coccodrillo è una massa pesantissima che non si porta via facilmente.

Forse egli farà a te grandi preghiere, e ti dirà dolci parole? Ti temerà forse, tremerà innanzi a te? E se mai giungi a pigliarlo, non avrai tu nulla a temere dalla sua ferocia? Il coccodrillo, ben lungi dall' aver timore, fa tremar gli altri, e non perde mai la sua ferocia.

Farà egli patto con te, onde tu lo abbi in ischiavo per sempre? Potrai tu ammansarlo e formar di esso un animale domestico? Il coccodrillo, lungi dal diventare amico dell' uomo, è uno de' suoi più crudeli nemici.

Scherzerai forse con lui come con un uccello (o con

un passero), *e lo legherai per trastullo delle tue serve?* La parola ebraica, che qui si traduce *avis*, indica particolarmente il *passero*. Questo mostro soffrirà forse di servire al vostro trastullo, od al divertimento delle vostre figliuole come un uccello? Il coccodrillo è un animale feroce, di cui l' uomo non si prende giuoco; esso è capace di intimorire i più intrepidi.

Lo faran eglino in pezzi i suoi amici, e lo trinceranno i negozianti. Così s. Gregorio intende le espressioni della Volgata. L' ebraico può significare: *I socii celebreranno un convito sopra di esso, e lo divideranno tra i Chananei.* Se molti pescatori uniti giungono a pigliarlo, essi se ne rallegreranno insieme, divideranno le membra di questo mostro, e ne faranno traffico vendendolo ai mercadanti Chananei. I *pescatori* unendosi per pescare sono qui espressi col semplice nome di *socii*; ed i *Chananei* indicano qui i mercanti, perchè questi popoli, dediti al traffico, erano i principali mercadanti di quelle contrade, in guisa che questa stessa parola ci chiarisce che qui si tratta di un animale di quelle regioni la cui carne si vendeva ai Chananei. Queste due frasi si leggono comunemente in un senso interrogativo al par delle precedenti; e per conseguenza nella Volgata e nel testo greco dei Settanta si mette in fine il punto interrogativo; ma non si segna mai nell' ebraico; e sembra che s. Gregorio leggesse questo testo in latino nel senso affermativo. I pescatori si associano per pigliar grossi pesci, qual' è il coccodrillo; il farne preda è per essi argomento di letizia e di banchetto; ed allorquando si piglia una balena od un coccodrillo, si fa a pezzi e se ne vendono le membra per varii usi; si mangia il grasso e la carne del coccodrillo.

Empierai forse della sua pelle le reti pe' pescatori, e della sua testa il serbatoio de' pesci? È questo il senso della Volgata: l' ebraico può significare: *Empierai di bronchi* (o di cespugli) *la sua pelle, o di spine* (uncini) *di pesci il suo capo?* Farai tu della sua testa e della sua pelle argomento di trionfo? Ne farai tu un sacco di bronchi, ovvero un paniere di uncini o di spine? Siccome non è facile di pigliare il coccodrillo, non si può disporre

facilmente nè della sua testa nè della sua pelle. Le voci ebraiche צלצל שכות, che la Volgata esprime col *sagenæ* e col *gurgustium*, possono anche significare *vepres* e *fuscina*; e la costruzione dell' ebraico ben mostra che il senso è, *implebis pellem: (implebis) caput.*

Metti la mano sopra di lui, preparati alla guerra, e non far più parole. Questo è il senso della Volgata; mentre il testo ebraico può significare semplicemente, *non comincia più*, o, secondo il caldeo, *non comincerai più.* Se gli metti le mani addosso dovrai sostenere un combattimento; e te ne ricorderai siffattamente che non parlerai più di ricominciarlo, ed in fatto non lo ricomincerai. La parola *loqui*, che si trova nella Volgata, non esiste nell' ebraico, ove si legge אל, *ne*, invece di לא, *non*, che si trova nel caldeo.

Mirate come la sua speranza lo tradirà, e a vista di tutti egli sarà precipitato. Ciò che non puoi far tu, lo farà la mano di Dio; invano questo mostro confida nella sua forza, che è tale da far sì che nessuno osi mettergli la mano addosso; la destra di Dio lo precipiterà nel fondo delle acque, facendolo perire in mezzo al fiume alla vista di tutti. Il p. Houbigant, il quale ha creduto di scorgere alcuni errori nell' ebraico di questi due versetti, tenta di correggerli in maniera che ne cangia interamente il senso, traducendo: *Quisquis ad eum manum suam admovebit, non addet ut de carne ejus nutriatur. En spes ejus vana facta est: num igitur auferet fel ejus?* Quest' interpretazione non sembra che possa convenire al senso enimmatico, che questo critico però riconosce, ma che non ha forse profondamente studiato.

Seguito del senso letterale applicato al coccodrillo. Osservazioni sopra i ♀. 1-3 del c. XLI.

Non quasi crudele io lo susciterò; perciocchè chi può resistere alla mia faccia? Chi prima a me diede, ond' io debba rendergli? Tutto è mio quanto si trova sotto il cielo. È questo il senso della Volgata. La difficoltà di legar queste frasi tra di esse, e con ciò che precede così come con quel che segue, ha fatto sì che si proposero diverse interpretazioni. Nasce la maraviglia nel trovare siffatte parole nel mezzo della descrizione di questo mostro; non si pon mente forse abbastanza a ciò che, essendo misteriosi questi due mostri, le descrizioni di essi sono pure enimmatiche, in guisa che ciò che sembra inter-

rompere questa descrizione, la quale nel senso letterale ed immediato pare aver per iscopo il coccodrillo, è intimamente legato a questa descrizione nel senso profondo e misterioso che ha per oggetto il demonio od i malvagi. Il senso della Volgata può dunque significare: Non è già per essere crudele che io susciterò questo mostro; perocchè farà unicamente ciò che gli permetterò di fare, ed io potrò sempre arrestare gli effetti della sua ferocia ogni qualvolta così determini; per ciò che riguarda gli uomini, io non debbo nulla ad essi, e ne sono il Signore; ho diritto di esercitare sopra loro la mia giustizia, senza che essi abbiano ragione alcuna di querelarsi.

Si vedrà come s. Gregorio spieghi mirabilmente il senso profondo di queste parole. Nell' ultima locuzione è evidente che invece di תחת כל, *sub omni*, s. Girolamo ha letto כל תחת, *omne sub*; ed il senso è ancor buonissimo: *Omne quod sub cœlo est, meum est:* Tutto ciò che sta sotto il cielo è mio; io non debbo nulla, e sono il padrone.

Non avrò riguardo a lui (al Leviathan), dice il Signore nella Volgata, *nè all' efficacia delle parole fatte apposta per muovere a compassione.* Non vo debitore di nulla agli uomini e ne sono signore; ma sono anche il signore di questo mostro, e non gli perdonerò le violenze che avrà esercitate, nè i guasti che avrà fatto. Qui si scorge evidentemente che il coccodrillo, o qualunque altro animale possa essere, è il simbolo di un mostro dotato di intelligenza e di ragione, di un mostro che è capace di chieder grazia, ma a cui Dio non concederà mai il perdono. Vedremo come s. Gregorio spieghi queste parole. L' ebraico presenta idee assai diverse, delle quali difficilmente si può penetrare il senso, se si sta alla presente lezione. Ma il testo sembra aver sofferto alterazione anche qui dalla mano dei copisti. Pretendesi adunque che letteralmente significhi: *Non silebo vectes ejus, et verbum potestatum et gratiam dispositionis ejus.* Il p. Houbigant osserva benissimo che nel capo XI, ✝. 3, v' ha una locuzione simile alla prima di questo versetto, la quale contribuisce a sparger luce sulla presente. Leggesi nella Volgata: *Tibi soli tacebunt homines?* Il che supporrebbe nell' ebraico לבדך, *tibi soli*; ma si legge semplice-

mente בדיך, che il p. Houbigant traduce *propter te;* egli è adunque d'avviso che la parola בדיך, che si piglia qui per *vectes ejus*, significhi semplicemente *propter eum.* Il senso sarebbe adunque: *Non silebo propter te;* e forse anche meglio *de te.*

Chi scoprirà la superficie della sua veste, e chi entrerà nel mezzo della sua gola? o, secondo l'ebraico, *nella doppiezza del suo freno?* La superficie della veste del coccodrillo consiste nelle squame che coprendolo il rendono invulnerabile; ma chi oserà tentare di togliergli un siffatto vestimento? L'enorme sua bocca è capace di inghiottire un uomo; ma chi oserà entrarvi per lanciare nelle viscere il colpo mortale? Le sue labbra sono come il freno che tiene attaccate al suo corpo le formidabili mascelle; ma chi oserà penetrare in questo doppio freno onde ferir la gola di questo mostro con un ferro micidiale? Il p. Houbigant non dice punto come egli abbia creduto di vedere nel *freno* di questo mostro le *sue squame;* sembra che ciò sarebbe un allontanarsi ugualmente e dal testo e dal senso della frase. Le squame sono il vestimento, le labbra sono il freno. Quel corpo vestito di squame, e quella enorme bocca sono le due parti principali che rendono questo mostro così formidabile: questo versetto le unisce; mentre il seguente ci dipingerà ancor meglio questa spaventosa bocca; e quelli che dappoi seguiranno ci daranno un minuto ragguaglio di quel corpo vestito di squame che lo rendono invulnerabile.

Continuazione del senso letterale applicato al coccodrillo. Osservazioni sui ÿÿ. 4-8 del capo XLI.

Chi aprirà le porte della sua faccia? Intorno a' suoi denti sta il terrore. Chi mai oserà aprire le due mascelle di questo mostro per introdurvi un morso? La sola vista de' suoi denti fa tremare. Le mascelle del coccodrillo sono lunghe ed armate di un gran numero di denti.

Il suo corpo è come scudi di bronzo fatti al getto, e costrutto di squame conteste insieme. L'ebraico può anche significare: *Il suo corpo è simile a canali di scudi; esso è chiuso e sigillato strettamente.* Il corpo del coccodrillo è tutto coperto di scaglie, le quali sono come altrettanti scudi che difendono il suo corpo dai dardi. Questi scudi, attaccati l'uno dietro all'altro su tutta la lunghezza del suo corpo, vi formano una specie di ca-

nali che ne coprono tutte le parti; e queste sono attaccate così strettamente che paiono sigillate sullo stesso corpo.

L' una si unisce all' altra, e non resta tra di esse veruno spiraglio. Il testo ebraico può dare anche quest' altro significato: *L' uno è congiunto all' altro, in guisa che non vi può passar di mezzo il minimo soffio;* riferendosi agli scudi che sono quelle squame stesse non nominate dall' ebraico. Il vento, ben lungi dal poter sollevare le scaglie di questo mostro, non può nemmeno introdursi fra di esse, tanto sono unite strettamente le une alle altre a foggia di tegole, sicchè la estremità inferiore dell' una copre la parte superiore dell' altra.

È attaccata l' una all' altra, e si tengono in guisa che non mai saran separate. L' ebraico dice letteralmente: *Vir fratri suo adhærebunt;* ed i Settanta hanno conservato questa espressione, che comunemente si riguarda come un ebraismo, di cui la Volgata ha renduto il senso con queste parole: *Una alteri adhærebit,* o, come leggeva s. Gregorio, *adhærebunt.* Le squame di questo mostro sono così strettamente unite che diventano inseparabili. Il legame intimo delle scaglie che coprono il corpo del coccodrillo contribuisce a rendere le sue membra ugualmente impenetrabili ed inseparabili.

Continuazione del senso letterale applicato al coccodrillo. Osservazioni sui ẏẏ. 9-15 del capo XLI.

Se egli starnuta, getta scintille di fuoco (o *di luce*), *e gli occhi di lui sono qual è la luce del mattino;* ovvero, *simili alle palpebre dell' aurora.* L' acqua mossa e sollevata da' suoi starnuti fa scintillare i raggi della sua luce; ed il vivo splendore de' suoi occhi, i quali si sollevano al di sopra del livello delle acque, o dal mezzo delle ombre che lo coprono sulla riva, somiglia ai primi raggi dell' aurora. Il coccodrillo rivolto al sole starnuta in modo che il soffio uscito dalle sue nari spande uno sfavillante splendore, ed i suoi occhi sono così fulgidi, principalmente fuori delle acque, che gli Egizii rappresentavano l' aurora cogli occhi di questo mostro. La parola ebraica אור, che la Volgata traduce qui coll' *ignis*, fuoco, significa più comunemente *lux*, la luce. Il fuoco lo vedremo nel seguente versetto.

Dalla bocca di lui escono facelle come tizzoni di fuoco acceso. Questo è il senso della Volgata, mentre l' ebraico può anche significare: *Dalla sua bocca escono lampade*,

e sfuggono scintille di fuoco. Questo mostro è così vorace che la sua bocca sembra respirar fuoco e fiamme. Il coccodrillo è un animale voracissimo, il quale non la perdona nè a bestie, nè a uomini.

Dalle narici di lui esce fumo come da bollente caldaia. Tale è il senso della Volgata; ma l' ebraico potrebbe essere interpretato in questo modo: *Simile a quello di una bollente caldaia, o di una palude coperta di giunchi.* L' infocato ardore di questo mostro si manifesta non solo dalla sua bocca spalancata, che sembra vomitar fuoco e fiamme, ma anche dal soffio delle sue nari, che spande un vapore simile a quello che si solleva da un' acqua che fermenta in una bollente caldaia, o da una palude coperta di giunchi, da cui s' alza una nebbia somigliante al fumo.

Il suo fiato accende i carboni, ed escon fiamme dalla sua bocca. La voracità di questo mostro si rende manifesta non solo dalla sua bocca spalancata e dal soffio delle sue nari, ma anche dagli effetti più formidabili. Il suo alito accende ogni cosa coll' ardore di questa voracità; e dalla sua bocca sembra uscire una fiamma che tutto consuma.

Nel suo collo sta la fortezza, e innanzi a lui va la fame. La principal forza di questo mostro è riposta nel suo collo, che, essendo cortissimo, è più intimamente legato colla testa, e dà minor presa ai colpi che gli si potrebbero dare all' uopo di separarnelo. Un mostro così potente cagiona tali guasti ovunque si presenta, che sembra preceduto dall' angelo sterminatore. Il coccodrillo ha il collo sì corto, che si crede non ne abbia punto; e divora tutto ciò che può afferrare.

Le membra del suo corpo sono ben compatte tra di loro; lancerà (Dio) sopra di lui i fulmini, ed egli non passerà ad altro luogo. Non solo le squame di questo mostro sono impenetrabili, e formano la prima difesa del suo corpo, ma i muscoli stessi della sua carne sono inseparabili, e formano in tal guisa sotto quelle scaglie un secondo riparo, che difendendolo gli dà molta forza; giacchè i muscoli, essendo gli organi del movimento, quanto più sono legati tra di essi e col corpo, tanto più il moto del corpo stesso è formidabile. Si osserva che

il coccodrillo uccide con un colpo della sua coda il minuto bestiame che può sorprendere.

Il cuore di lui è duro come la pietra, e saldo come l'incudine battuta da martello. È questo il senso della Volgata; ma l'ebraico potrebbe anche darci quest'altro sentimento: *Il suo cuore è duro come la pietra; è duro come la mola inferiore,* cioè come quella su cui si macina il grano. Il suo cuore è duro ed impenetrabile come la pietra che non si può trapassare; è fermo ed inconcusso come la macina inferiore, che non vacilla nè punto nè poco sotto i moti della mola superiore. Questo mostro è di una crudeltà tale che nulla lo può muovere, nulla piegare.

Continua il senso letterale applicato al coccodrillo. Osservazioni sui ŷŷ. 16-21 del capo XLI.

Quando egli si alza su ritto, gli angeli ne prendon paura, e sbigottiti ricorrono alle espiazioni. Così s. Gregorio intendeva le espressioni della Volgata: *Cum sublatus fuerit, timebunt angeli, et territi purgabuntur.* L'ebraico potrebbe dare il seguente senso: *Cum extollet se, timebunt fortes: confracti (o præ confractionibus) purgabunt se, o deviabunt se.* Il p. Houbigant preferisce *deviabunt se,* o, come egli lo esprime, *cœptum iter deserent.* Osserva altresì che in vece di משברים, *confracti*, o *præ confractionibus,* l'interprete sirio leggeva ושרים, *et principes,* che è parallelo alla parola אלים, *fortes,* del membro precedente; onde avremmo questo senso: *Quando egli si innalzerà, i potenti temeranno, ed i principi devieranno dalla strada* per cui camminavano. Questo mostro è così formidabile, che quando s'alza per lanciarsi sulla sua preda, fa tremare i più intrepidi, ed obbliga i principi stessi ed il lor corteggio a sottrarsi al suo furore, allontanandosi dal cammino che avevano preso. Comunemente non havvi altro mezzo di sottrarsi dal coccodrillo che col fuggirlo; e si vedrà come s. Gregorio spieghi il senso della Volgata.

Se uno lo assalisce, nè spada, nè lancia, nè usbergo son buoni contro di lui. Così s. Gregorio interpreta le espressioni della Volgata. Sono varii i pareri sul senso dell'ebraico, che può significare: *Qui attigerit eum gladius, non surget; telum, missile, et spiculum,* o *telum missile, et spiculum.* Il p. Houbigant non riconosce in questo versetto che tre sorta d'armi, ed il Bochart quat-

tro; cioè il p. Houbigant non conta che per una sola quelle due parole *telum missile,* il dardo che si lancia, mentre il Bochart è d' avviso che sieno due armi diverse: *telum,* la freccia; *missile,* il dardo. La spada, la freccia, il dardo, il giavelotto, le armi di più fina tempra non possono trafiggere questo mostro; lungi dal poterlo ferire, si spuntano sopra lui, e si spezzano senza poter rialzarsi e riparare al danno che hanno sofferto. Quest' è precisamente ciò che accade alle armi lanciate sul coccodrillo. Si vedrà come s. Gregorio spieghi il senso della Volgata.

Perocchè egli il ferro disprezzerà come paglia, e il bronzo come fracido legno. La Volgata mette in fronte a questo versetto la congiunzione *enim,* che non si trova nell' ebraico. Non solo non si può trafiggere questo mostro per distruggerlo; ma non si può nemmeno imprigionarlo: le sbarre di ferro non sarebbero per esso lui che paglie, e le porte di bronzo legno putrefatto.

L' uomo valente in arco nol metterà in fuga, paglia secca diventan per lui i sassi dei frombolatori. In vece dell' uomo che lancia freccie, *Vir sagittarius,* si legge nell' ebraico: *Filius arcus,* il figliuolo dell' arco; o piuttosto, secondo l' indole della nostra lingua, *la figliuola dell' arco;* giacchè essa è la freccia, il cui nome è mascolino in ebraico, e femminile in italiano. Questo mostro disprezza adunque ugualmente e le freccie che partono dall' arco, e le pietre che escono dalla frombola, perchè nulla di tutto ciò vale contro di esso. Le squame del coccodrillo lo difendono ugualmente contro le freccie e contro le pietre. In vece di *stipula,* che si troverà ripetuto nel seguente versetto, i Settanta posero *fœnum:* forse essi leggevano così, e questa lezione dà alla fine lo stesso senso: Le pietre della fionda non sono per lui che manipoli di fieno.

Stimerà come secca paglia il martello, e della lancia imbrandita si burlerà. È evidente che qui l' ebraico si è guastato, giacchè in esso si legge: *Quasi stipula, reputati sunt malleus.* Questo mostro disprezzerà ugualmente i colpi del martello con cui si tenterà di spezzarlo, e quelli della lancia che si tenterà di introdurre nella spalancata sua bocca, onde penetrare fino alle sue viscere, fino al suo cuore.

Egli avrà sotto di sè i raggi del sole, e si metterà a giacere sopra l'oro come sul fango. Questo è il senso della Volgata; mentre l'ebraico ci presenta questo significato: *Sotto di lui sono alcune punte di argilla; egli si coricherà con diligenza nel fango.* La diversità di questi due sensi deriva dalla somiglianza che si trova nell'ebraico tra la parola חרס, col *samech*, che significa *suolo*, e collo *scin*, חרש, che significa *argilla*; e tra il vocabolo חרוץ, sostantivo esprimente *aurum*, e lo stesso termine addiettivo, che vuol dire *sollicitus*. Questo mostro ha i fianchi coperti da scaglie piatte, che sono come altrettanti scudi che lo difendono; ma le scaglie che ha sotto il petto e sotto il ventre sono irte come punte di argilla che entrano nel fango su cui si corica con molta diligenza come sopra un letto, su cui trova il suo riposo. Le squame del coccodrillo sotto il petto e sotto il ventre non sono già unite le une alle altre come quelle che coprono i fianchi; e sono anche meno forti. Questo mostro riposa sopra il fango che copre le sponde del Nilo. Vedremo poi come s. Gregorio spieghi il senso della Volgata.

Continuazione del senso letterale applicato al coccodrillo. Osservazioni sui ℣℣. 22-25 del capo XLI.

Farà bollire come una caldaia il mar profondo, e renderallo come una pentola di unguenti che gorgoglian sul fuoco. Tale è il senso della Volgata; mentre l'ebraico riserva pel secondo membro la voce *mare*, e può aver questo significato: *Farà bollire le acque profonde come l'acqua di una pentola, e renderà il mare somigliante ad un vaso pieno di profumi.* Questo mostro non si tien sempre sulle sponde del fiume; entra nelle acque come in pieno mare, e penetra in que' laghi che sono altrettanti mari: li fa bollire coi movimenti e colla pesantezza della sua coda, e vi sparge un soave odore che li profuma. Il coccodrillo lascia sulle sue orme un odor di muschio. Il Nilo nelle sue inondazioni forma un *mare*; ed in ogni tempo i laghi ottennero dagli orientali il nome di *mari*.

Lascia dietro di sè lucente il sentiero, e dà all'abisso il colore della vecchiezza: così leggesi nella Volgata; ma nell'ebraico il senso letterale è questo: *Reputabit abyssum quasi canitiem*: riguarderà l'abisso come la canizie della vecchiezza. Invece di לשיבה, *quasi canitiem*, l'interprete

siro leggeva: ליבשה, *quasi aridam*. Il senso dell' ebraico sarebbe adunque: *Farà risplendere la luce sulle sue orme, e riguarderà l' abisso come la terra ferma.* Il movimento della sua coda innalza dietro di sè una spuma bianca che riflette i raggi della luce; ed egli si avanza sulle acque profonde, come se camminasse sulla terra. Il coccodrillo passeggia sulle acque al pari che sulla terra; le sue branche e la sua coda gli servono di stromenti per nuotare. Si vedrà come s. Gregorio spieghi il senso della Volgata.

Non v' ha possanza sulla terra che a lui si paragoni, il quale fu fatto per non aver paura di alcuno. Non v' ha persona sulla terra che possa dominar questo mostro, cioè domarlo, e fargli perdere la sua ferocia: esso fu creato per non temere alcuno, o secondo l' ebraico, per *nulla temere*. Il coccodrillo è un mostro che per sua natura è intrepido.

Questo mostro *vede tutto dall' alto; egli è il re di tutti i figliuoli della superbia*. In tal guisa s. Gregorio intende le espressioni della Volgata: *Omne sublime videt*. L' ebraico potrebbe significare: *egli guarda tutto ciò che è elevato;* ed il p. Houbigant lo piglia in questo senso allorquando traduce: *Ad altissima quæque tollit aspectum*. Ma l' ebraico dice letteralmente *videt*, e talvolta nell' ebraico il verbo *videre* si prende per *despicere*. La Volgata lo traduce così nel libro stesso di Giob nel capo XXXI, ♈. 19, in cui l' ebraico dice: *Si vidi pereuntem;* e la Volgata traduce: *Si despexi pereuntem*. Queste tre parole traslatate letteralmente dall' ebraico, *Omne sublime videt,* potrebbero adunque significare, secondo l' ebraico stesso, *Omne sublime despicit*: egli disprezza tutto ciò che è sublime. Quantunque il coccodrillo strisci come le lucertole, disprezza però quel che alto si innalza, perchè con un colpo della sua coda tutto rovescia. *Egli è il re di tutti i figliuoli della superbia*. Il p. Houbigant conserva questa espressione; la parola dell' ebraico però non è quella che comunemente si adopera per significare *l' orgoglio;* ed i Settanta hanno tradotto: Il re di tutto ciò che esiste nelle acque: *Rex omnium quæ in aquis sunt*. Si suppone che la voce ebraica שחץ desuma dall' arabo شخص il significato che la Volgata le attribuisce di *superbia*.

Il coccodrillo è il più grande, il più forte ed il più formidabile fra le lucertole, che sono anch' esse noverate fra i rettili, perchè, quantunque abbiano le branche, pure sono così corte, e talvolta così piegate che sembrano strisciare, come accade al coccodrillo, che colle sue quattro zampe ha il corpo sì basso che sembra strisciarsi. Vedremo come s. Gregorio spieghi il senso della Volgata, che riuscirebbe difficile di applicare al coccodrillo, od anche a verun animale. Qui ed in alcuni altri luoghi s. Girolamo, considerando soltanto il senso enimmatico, che gli sembrava con ragione più essenziale, si diede poca cura di spiegare i termini in maniera che potessero in un primo senso convenire a qualche animale. Sarebbe forse assai difficile, per non dire impossibile, lo spiegare come si possa dire del coccodrillo, il quale va strisciando, che *egli vede tutto dall' alto,* come lo spiega s. Gregorio applicandolo al demonio ed a tutti i malvagi. Nello stesso modo riuscirebbe forse ancora assai difficile il dire del coccodrillo o di qualche altro animale che egli è *il re di tutti i figliuoli della superbia.* Il p. Calmet, volendo applicare queste parole al coccodrillo, osserva che *i figliuoli della superbia* potrebbero particolarmente indicare gli Egizii, che sono spesse fiate nella Scrittura designati col nome di *Rahab*, che nota il loro orgoglio. Sono in fatto indicati con questo nome nella Volgata stessa al ỳ. 4 del salmo LXXXVI: *Memor ero Rahab et Babylonis;* cioè mi ricordo dell' Egitto superbo e di Babilonia. Osserva anche che il coccodrillo ha ricevuto onori divini nell' Egitto, e che gli abitatori di questo paese diedero ai loro re il nome stesso di questo mostro, appellandoli *Faraoni,* che nella lingua araba è il nome del coccodrillo.

Descrizione del *Leviathan* applicata al demonio ed ai malvagi secondo il senso spirituale e mistico del testo. Carattere del mostro rappresentato dal *Leviathan.*

Ecco adunque ciò che si può dire onde applicare al coccodrillo la descrizione del *Leviathan.* Ma quando tutti gli altri caratteri potessero convenire al coccodrillo, bisogna confessare che quest' ultimo non gli conviene che imperfettamente, se pur gli può convenir in alcun modo; giacchè il testo sacro non dice già che questo mostro sia Dio, ma solo *il re dei figliuoli della superbia;* e non solo di alcuni, ma di *tutti.* Ora quantunque il coccodrillo abbia ricevuto onori divini nell' Egitto, e che dal suo

nome si possa derivare il nome di *Faraone* attribuito ai re egizii, pure è certo che il coccodrillo non fu mai *re* degli Egizii, ed ancor meno di tutti quelli che hanno imitato il loro orgoglio. È evidente che questo carattere non può convenire che al demonio, o ad una società d' uomini imitatori del suo orgoglio. Il demonio è veramente *il re di tutti i figliuoli della superbia;* onde i ss. Padri gli hanno comunissimamente applicato i caratteri del *Leviathan;* ma noi abbiamo fatto osservare che s. Gregorio stesso scopre in questo mostro alcuni tratti che somigliano al secondo dei due mostri di cui parla s. Giovanni. Il secondo di questi due mostri veduto dall'Evangelista è chiaramente distinto dal primo: il primo è semplicemente appellato, come il Behemoth, *la bestia;* il secondo è detto il *falso profeta* della bestia; e questo somiglia a quello che è designato nel libro di Giob sotto il nome di *Leviathan,* che significa *la società del dragone.* S. Giovanni determina ancora in modo più preciso il carattere di questi mostri allorquando distingue (1) il *dragone,* la *bestia,* ed il *falso profeta.* Il *dragone,* secondo s. Giovanni (2), è *quell' antico serpente che chiamasi Diavolo o Satana;* e perchè ne conservassimo meglio la memoria, lo ripete (3): è *l' antico serpente, che è il Diavolo o Satana.* La *bestia* si *solleva* dal mare, e porta in fronte la bestemmia: *ed il dragone dà ad essa la sua grande forza e potenza* (4); in tal guisa essa è evidentissimamente distinta dal dragone. La *seconda bestia* alzasi dalla terra; ha due corna simili a quelle dell' agnello; *ma parla come il dragone, ed esercita il potere della prima bestia* (5); così essa è ben distinta dal dragone e dalla bestia; tre volte è indicata sotto il nome di *falso profeta* (6), e sempre distinta dal *dragone* e dalla *bestia.* Anche in Giob veggiamo due mostri, evidentemente simbolici come quelli di s. Giovanni. Il primo è chiamato *Behemoth,* cioè la *bestia;* il secondo è chiamato *Leviathan,* ossia *società del dragone;* onde questo è diverso dal mostro che ad esso è unito; ed in siffatta guisa il testo stesso di Giob distingue, al par di quello di s. Giovanni, il *dragone,* la *bestia,* ed un altro mostro degno di essere appellato *Leviathan* o la

(1) *Apoc.* XVI. 13. — (2) *Id.* XII. 9. — (3) *Id.* XX. 2. — (4) *Id.* XIII. 1. 2. — (5) *Id.* XIII. 11. 12. — (6) *Id.* XVI. 13. XIX. 20, XX. 10.

società del dragone. Il *dragone* è il demonio; la *bestia*, secondo s. Giovanni, porta la *bestemmia* in fronte; è un corpo d' uomini infedeli apertamente nemici di Gesù Cristo; e seguendo fedelmente le orme di s. Gregorio, abbiamo mostrato come i caratteri del Behemoth possano convenire tanto al demonio quanto ad un corpo d' uomini apertamente opposti a Gesù Cristo, quali sono quelli che formano l' impero anticristiano di Maometto. La seconda bestia, giusta le parole di s. Giovanni, porta le *corna dell' agnello*, ma parla il *linguaggio del dragone*; ond' è un corpo d' uomini i quali fanno professione di appartenere a Gesù Cristo, vero Agnello di Dio, ma ciò nullameno alterano e combattono la sua dottrina, *parlando il linguaggio del dragone*, ossia del demonio, e con questo carattere stesso meritano di essere indicati sotto il nome di *Leviathan*, o di *società del dragone*: tali uomini sono simili a quelli che s. Paolo chiamava *falsi fratelli* (1); uomini de' quali egli diceva: *Lo spirito di Dio dice apertamente che negli ultimi tempi alcuni apostateranno nella fede, dando retta agli spiriti ingannatori ed alle dottrine dei demonii* (2); di tali uomini egli dice: *Or sappi tu questo che negli ultimi giorni sorverranno dei tempi pericolosi; imperocchè vi saranno degli uomini amanti di loro stessi, avari, vani, superbi, . . . aventi l' apparenza della pietà, della quale però hanno rigettata da sè la sostanza* (3). Veggiamo ora, seguendo s. Gregorio, come i caratteri del *Leviathan* possano convenire od al demonio, od a quegli uomini che parlano il suo linguaggio.

Come il *Leviathan* sarà preso all'amo; come la sua lingua sarà legata con una corda. ℣. 20 del capo XL.

« Potrai tu trarre il Leviathan coll' amo? *An extrahere poteris Leviathan hamo?* » S. Gregorio, considerando il demonio come capo dei malvagi, suppone adunque che desso sia designato a prima giunta sotto il nome di *Behemoth*, e poscia sotto quello di *Leviathan* (4); ed osserva che questo Leviathan fu *preso all' amo*, « perchè » mentre egli cercando un' esca mordeva per mezzo dei » suoi satelliti il corpo del nostro Redentore, lo trafisse

(1) 2 *Cor.* XI. 26. *Gal.* II. 4. — (2) 1 *Tim.* IV. 1 *et seqq.* — (3) 2 *Tim.* III. 1 *et seqq.* — (4) *Greg. Moral. in Job l.* XXXIII, *n.* 16. Quia Behemoth iste per varia fraudum argumenta distenditur, adhuc adjuncto et alio nomine notatur: nam subditur: *An extrahere poteris Leviathan hamo?*

» il pungolo della divinità (1). » Fin da queste prime parole si scorge che s. Gregorio stesso si trova naturalmente condotto a riconoscere l' opera del demonio in ciò che egli fa per mezzo de' suoi satelliti, *per satellites suos*, i quali allora furono gli stessi Giudei che fecero morir Gesù Cristo. Così avverrà alla fine dei tempi; la bestia, secondo s. Giovanni (2), ucciderà i due profeti che Iddio allora dee mandare; e già abbiamo veduto che questo è l' amo al quale sarà presa; il suo falso profeta, secondo lo stesso apostolo (3), avrà il potere di far uccidere tutti quelli che non adoreranno la immagine della bestia; e questo è l' amo a cui sarà preso questo secondo mostro. Amendue poi questi mostri saranno presi all' amo facendo morire i fedeli servi di Gesù Cristo, così come il demonio loro capo fu preso all' amo facendo morir Gesù Cristo.

« Potrai tu legar la lingua di questo mostro con una corda? » *Et fune ligabis linguam ejus?* « La sacra Scrittura (dice s. Gregorio) ha per costume di indicar colla » fune ora i peccati, ora la fede; ed in questo luogo nulla » osta che sotto il nome di fune intendiamo e gli uni e » l' altra. Imperocchè il Signor nostro incarnato legò colla » fune la lingua del Leviathan, perchè apparve nella simi- » litudine della carne del peccato, e condannò tutti gli errori » da quel mostro predicati; onde, giusta la testimonianza » di Paolo, *dal peccato condannò il peccato* (4). Che se per » questa fune si indica la fede, ci si presenta di nuovo lo » stesso senso, perchè mentre per mezzo dei sacri » predicatori si fè nota nel mondo la fede della Trinità, » la dottrina mondana cessò di turbare le menti degli » eletti. La lingua del Leviathan dunque è stretta con » una fune; perchè, propagata la fede della Trinità, tac- » quero i propagatori dell' errore (5) ». Lo stesso avverrà

(1) *Greg. in Job n.* 17. Leviathan iste hamo captus est, quia in Redemtore nostro, dum per satellites suos escam corporis momordit, divinitatis illum aculeus perforavit. — (2) *Apoc.* XI. 7. — (3) *Id.* XIII. 15. — (4) *Greg. in Job n.* 18. Scriptura sacra fune... aliquando peccata, aliquando fidem designare consuevit..... Hoc itaque loco funis nomine sive peccatum, sive fidem, nil obstat intelligi. Incarnatus etenim Dominus noster fune Leviathan linguam ligavit, quia in similitudine carnis peccati apparuit, et omnia errorum ejus prædicamenta damnavit. Unde, Paulo attestante, dicitur: *Et de peccato damnavit peccatum.* — (5) *Ibid. n.* 20. Si autem fides fune signatur, idem nobis iterum intellectus innuitur, quia dum per prædicatores sanctos in mundo fides Trinitatis

alla fine dei secoli; la lingua di questo falso profeta che parla come il dragone, sarà legata con una specie di corda, allorquando i vincoli della fede reprimeranno i suoi errori condannandoli in guisa che i progressi della seduzione sieno arrestati.

Come un circolo od un *giunco* sarà posto nelle nari del *Leviathan;* come la sua mascella sarà trafitta da un anello o da una spina. ÿ. 21.

« Potrai tu porre un cerchio nelle nari di questo mostro? » *Numquid pones circulum in naribus ejus?* « In » quella maniera che per mezzo delle narici si indicano » le insidie, dice s. Gregorio, così col circolo si rap» presenta la onnipotenza della divina virtù, la quale e » vieta che restiamo presi dalle tentazioni, e frena con » ordini maravigliosi il vecchio nemico discoprendone tutte » le insidie. Si pone adunque un circolo nelle sue narici » mentre colla forza del superno patrocinio si pongon limiti » agli accorgimenti di lui, onde non prevalga tanto contro » la umana debolezza, quando sta a spiare le occasioni di » opprimerla (1). Si può anche indicare col nome di *circolo* » l' aiuto dell' occulto giudizio, perchè si mette nelle nari » del Behemoth quando si raffrena la astuta sua crudeltà. » Col circolo adunque si legano le narici del Leviathan, » perchè si ristringe la sua potenza nell' insidiare, onde » non prevalga quanto vuole (2) ». Del pari alla fine dei tempi le nari di questo mostro bramoso nel cercare i servi di Dio per perderli saranno frenate dalla potenza e dal giudizio di Dio come da un circolo, allorquando Iddio salverà i suoi eletti dalle mani di questo mostro. Il *giunco* qui espresso nell' ebraico può indicare i corpi dei santi che questo mostro avrà immolati alla sua ferocia, e di cui avrà disseminata la terra (o *giuncata*, secondo la espressione propria della nostra lingua, dalla quale si spicga

innotuit, contra electorum mentes erumpere mundi doctrina cessavit... Leviathan ergo lingua fune stringitur: quia, extensa fide Trinitatis, errorum prædicamenta siluerunt.

(1) *Greg. in Job n.* 21. Sicut per nares insidiæ, ita per circulum divinæ virtutis omnipotentia designatur. Quæ cum apprehendi nos tentationibus prohibet, miris ordinibus antiqui hostis insidias circumplectens tenet. Circulus ergo ei in naribus ponitur, dum circumducta protectionis supernæ fortitudine, ejus sagacitas retinetur, ne contra infirmitatem hominum tantum prævaleat, quantum perditionis argumenta latenter explorat. — (2) *Ibid.* Potest etiam circuli nomine, occulti judicii adjutorium designari: quod in hujus Behemoth naribus ponitur, cum a callida sua crudelitate refrænatur... In Leviathan itaque naribus a Domino circulus ponitur, quia judicii ejus potentia in insidiis suis, ne quantum vult prævaleat, coarctatur.

qui egregiamente l' eminma del testo). Questi corpi saranno dunque come il *giunco* che trapasserà le nari di questo mostro, e di cui la giustizia di Dio si servirà per condurlo al suo tribunale, dove lo sottoporrà all'ultimo anatema facendo ricadere sopra di lui il sangue innocente che avrà versato.

« Potrai tu con un anello traforar la mascella di questo mostro? » *Aut armilla perforabis maxillam ejus?* « L' anello (dice s. Gregorio), in quanto al senso, non » è differente dal circolo, perchè anch' esso circondando la » parte in cui è posto, la stringe. Ma estendendosi l' anello » più largamente, per mezzo di esso ci si indica una più » estesa protezione dell' occulto suo giudizio verso di » noi. Coll' anello adunque il Signore trafora la ma- » scella di questo Leviathan, perchè colla ineffabile » potenza della sua misericordia si attraversa siffattamente » alla malizia del vecchio nemico, che talvolta egli perde » anche quelli che ha già afferrati; e cadon quasi dalla » sua bocca anche quelli che dopo le commesse colpe » tornano all' innocenza. Imperocchè chi mai, afferrato una » volta dalla sua bocca, si sottrarrebbe alla mascella di » lui, se non fosse traforata (1)? Si potrebbe anche in- » tendere diversamente (continua lo stesso santo Dot- » tore) la mascella traforata di questo mostro, in guisa » che si dica che esso tiene nella sua bocca non già » quelli che ha già del tutto stretti nei lacci del peccato, » ma quelli che ancor tenta di persuadere alla colpa, in » quantochè ad esso è conceduto di divorar chiunque, » ossia di tentar tutti coi diletti del peccato. Ma con mi- » rabil ordine della provvidenza sono umiliati nell' atto » stesso di essere tentati; e mentre sono umiliati cessano » di essere preda del mostro. Acconciamente adunque si » dice traforata la mascella di costui, perchè da quella » parte stessa che egli afferra gli eletti di Dio, li perde

(1) *Greg. in Job n.* 22. Ab intellectu circuli armilla non discrepat, quia ipsa hoc quoque ubi ponitur, ambiendo constringit. Sed quia armilla latius tenditur, per armillam occulti ejus judicii erga nos protectio impensior designatur. Armilla ergo Dominus maxillam Leviathan istius perforat, quia ineffabili misericordiæ suæ potentia sic malitiæ antiqui hostis obviat, ut aliquando eos etiam, quos jam cœpit, amittat, et quasi ab ore illius cadunt, qui post perpetratas culpas ad innocentiam redeunt. Quis enim ore illius semel raptus maxillam ejus evaderet, si perforata non esset?

» anche; e donde tenta di rovinare, ivi opera anche in » guisa che non periscano [1] ». Nella stessa guisa alla fine dei tempi la mascella di questo mostro sarà traforata come da un anello, allorquando Iddio colla sua potenza trarrà dalla bocca di questo mostro quelli che aveva già sedotti, e quelli che si sforzerebbe di sedurre. La *spina* notata nell'ebraico può qui rappresentare il pungolo della morte, con cui questo mostro avrà percossi i corpi degli eletti. Iddio, facendo ricadere su questo mostro il sangue innocente che avrà versato, farà sì che il pungolo con cui il mostro avrà trafitto i santi sia come la *spina* che gli traforerà la mascella; e la giustizia divina si gioverà di essa come di uno stromento per condurlo innanzi al tribunale di Gesù Cristo, che lo sottoporrà all'anatema ben meritato.

Come il *Leviathan* moltiplicherà le sue preghiere e parlerà con dolcezza. ℣. 22.

« Questo mostro ti farà forse grandi preghiere e ti dirà dolci parole? » *Numquid multiplicabit ad te preces, aut loquetur tibi mollia?* « Se queste parole (dice » s. Gregorio) si riferiscono alla persona del Figliuolo » di Dio incarnato, il mostro gli diceva dolci parole, » quando così si esprimeva: *So chi tu sia, il Santo di* » *Dio.* Al quale il Leviathan iterò le preghiere quando » gli disse per mezzo della legione sommessa: *Se ci* » *scacci di qua, mandaci nel gregge dei porci* [2]. Ma si » può anche intendere in senso più chiaro e più acconcio, perchè esso va iterando le preci al Signore, quando » nell'estremo giorno del giudizio i malvagi, che formano il suo corpo, imploreranno perdono; quando le » sue membra, ossia i reprobi, grideranno tardi: *Signore,* » *Signore, ci apri.* Ai quali subito si risponderà: *Non* » *so donde voi siate* [3]. Gli dirà pur dolci parole per

(1) *Greg. in Job n.* 26. Maxilla tamen Behemoth istios perforata intelligi et aliter potest, ut in ore tenere dicatur non quos jam perfecte peccato implicavit, sed quos adhuc peccati persuasionibus tentat, quatenus ei quemlibet mandere, id est peccati delectatione tentare conceditur... Sed miro dispensationis ordine, dum tentantur, humiliantur: dum humiliantur, ejus jam esse desinunt. Bene ergo maxilla Behemoth istius perforata dicitur, quia electos Dei onde conterit, inde amittit: unde tentat ut perdat, agit inde ne pereant. — (2) *Ibid. n.* 27. Si ad personam Filii hæc verba referantur, incarnato ei mollia loquebatur, cum diceret: *Scio te quis sis, Sanctus Dei.* Ad quem Leviathan iste multiplicavit preces, cum per subditam sibi legionem dixit: *Si ejicis hinc, mitte nos in gregem porcorum.* Luc. IV. 34. Matth. VIII. 31. — (3) *Greg. in Job. ibid.* Quamvis intelligi potest apertius (*alit.* aptius) quia

» mezzo de' suoi membri quando molti di quelli che ap-
» partengono al suo corpo così gli favelleranno: *Signore,*
» *Signore, non abbiamo forse profetato in tuo nome, ed*
» *in nome tuo cacciati i demonii, ed in nome tuo operati*
» *molti miracoli?* Ma perchè si attribuirono a gloria l'aver
» operato ciò, sentiranno rispondersi bentosto: *Non vi*
» *conosco*(1) ». È degno di osservazione che s. Gregorio riconosce qui in questo mostro il corpo stesso dei *malvagi,* ed anche di quelli che *profetarono* in nome di Gesù Cristo, che *cacciarono i demonii* in suo nome, e che pure in suo nome hanno operato *molti miracoli;* riconosce altresì che questa parola del libro di Giob non sarà pienamente verificata, che nel giorno dell' *estremo giudizio;* il che concorda perfettamente con ciò che detto abbiamo di questo mostro, considerandolo quale s. Giovanni ce lo rappresenta negli ultimi tempi.

Come il *Leviathan* farà un patto con Dio, e come sarà eternamente suo schiavo. ỳ. 23.

« Questo mostro farà forse un patto con te, e lo ri-
» ceverai tu come schiavo eterno? » *Numquid feriet tecum pactum, et accipies eum servum sempiternum?* « Fa
» d'uopo qui di una grande solerzia (dice s. Gregorio)
» per iscoprire qual patto il Leviathan fermi con Dio,
» in guisa che da lui sia ritenuto come sempiterno schiavo.
» Imperciocchè in un patto si soddisfa ai voleri delle
» parti discordi in guisa che ciascuna pervenga allo scopo
» bramato, e si ponga un fine desiderato alle ingiurie.
» Quel vecchio nemico pertanto, acceso dalla face della
» sua malizia, discorda bensì dalla sincerità della divina
» innocenza, ma in mezzo a questa stessa discrepanza
» non si allontana dal giudizio di Dio, posciachè mali-
» gnamente desidera sempre di tentare gli uomini giu-
» sti; ma Iddio permette che ciò avvenga o per mise-
» ricordia o per giustizia. Questa stessa permissione adun-
» que di tentare chiamasi *patto;* perchè con essa e si

ad Dominum preces multiplicat, cum extremi die judicii iniqui, qui ejus corpus sunt, sibi parci deprecantur; cum membra ejus, videlicet reprobi, sero clamantes dicunt: *Domine, Domine, aperi nobis.* Quibus protinus dicitur: *Nescio vos unde sitis.* Luc. XIII. 25.

(1) *Greg. in Job, ibid.* Tunc etiam Domino per membra sua mollia loquetur, quando multi ex ejus corpore dicturi sunt: *Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo dæmonia ejecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus?*... Sed... illa cum facerent, in suam laudem rapuerunt. Unde mox audiunt: *Numquam novi vos.* Matth. VII. 22. 23.

» soddisfa al desiderio del tentatore, ed in modo mirabile si adempie la volontà del giusto dispensatore di ogni bene [1]. E ben si dice che da questo patto fermato col Signore ne nasce che quel mostro diventa schiavo; perchè obbedisce ai cenni della superna grazia in quel punto stesso in cui esercita l'ira della nequitosissima sua volontà. È adunque servo per patto chi mentre ha la permissione di adempiere i suoi voleri è legato dalla volontà del supremo consiglio, in guisa che egli tenta spontaneamente gli eletti di Dio, e senza saperlo tentandoli li prova [2]. Ma perchè in questo luogo (prosiegue il santo Dottore) si dice che per patto diventa non solamente schiavo, ma sempiterno schiavo, siamo costretti ad andare investigando come esso dopo il termine della presente vita debba servir Dio in perpetuo. Imperocchè allora non gli sarà permesso di tentare i giusti che godono della celeste felicità, mentre egli innanzi ai loro occhi sarà tormentato dall' eterno fuoco. Ma allora il Leviathan col suo corpo, cioè con tutti i reprobi, sarà dato in preda alle ultrici fiamme, da cui senza fine sarà tormentato. E mentre i giusti saranno spettatori di questi tormenti, accresceranno sempre i loro cantici in lode di Dio, perchè scorgeranno in se stessi il bene con cui sono guiderdonati, ed in quelli il supplizio al quale si sottrassero. Adunque se al vantaggio dei giusti ha servito il Leviathan qui come tentatore, e là come condannato, egli è sempiterno schiavo, mentre non sapendolo serve alla gloria di Dio; e quivi è giusta la sua pena così

(1) *Greg. in Job n.* 28. Valde solerter intuendum est quod pactum cum Domino Leviathao iste feriat; ut sempiternus ab eo servus habeatur. In pacto eoim discordantiuoı partium voluntas impletur, ut ad votum suum quæque perveniat, et jurgia desiderato fine concludat. Antiquus itaque hostis a sinceritate divinæ innocentiæ, malitiæ suæ face soccensus discordat, sed ab ejus judicio etiam discordando noo discrepat; nam viros justos semper malevole tentare appetit, sed tamen hoc Dominus vel misericorditer fieri vel juste permittit. Hæc ipsa ergo tentationis licentia *pactum* vocatur, in qua et desiderium tentatoris agitur, et tamen per eam miro modo voluntas justi dispensatoris impletur. — (2) *Ibid.* Et bene ex hoc pacto quod cum Domino ferire dicitur, servus accipi perhibetur, quia inde obtemperat nutibus supernæ gratiæ, unde exercet iram nequissimæ voluntatis suæ. Servus ergo ex pacto est, qui dum voluntatem suam implere permittitur, a superni consilii voluntate ligatur, ut electos Dei volens tentet, et tentando nesciens probet.

» come qui è ingiusta la sua volontà (1) ». Si scorge anche in queste parole che lo stesso s. Gregorio è condotto ad intendere sotto il nome di *Leviathan* non solo il demonio, ma anche gli stessi malvagi che formano il suo corpo: *Leviathan iste cum suo corpore.*

Come Dio si prenderà giuoco del *Leviathan* al pari di un uccello, e come lo legherà col mezzo delle sue ancelle. ℣. 24.

« Ti prenderai giuoco di questo mostro come di un
» uccello? » *Numquid illudes ei quasi avi?* « E perchè
» mai (dice s. Gregorio) il nostro avversario chiamasi
» prima *Behemoth*, poscia *Leviathan*, ed ora si parago-
» na ad un uccello nell' illusione della sua rovina? Il
» Behemoth, come detto abbiamo, si interpreta *bestia*, la
» quale si mostra essere quadrupede, mentre si afferma
» che al par del bue mangia il fieno. Ma il Leviathan
» essendo preso all' amo, senza dubbio dee essere un ser-
» pente che sta nell' acqua. Ora però si rassomiglia ad
» un uccello. Indaghiamo adunque perchè chiamisi *bestia*
» o giumento, perchè *dragone*, perchè *uccello* (2). Esso
» è animal *quadrupede* ed irragionevole per la fatuità
» delle immonde sue azioni; *dragone*, per la malizia del
» nuocere; *uccello* per la leggerezza della sottile natura.
» Imperocchè a motivo che ignora ciò che fa contro se
» stesso, esso è *bestia* di senso brutale; perchè mali-
» ziosamente desidera di nuocerci, è *dragone*; perchè
» per la sottigliezza della sua natura si estolle superba-
» mente, è *uccello*. E di nuovo, perchè operando ini-
» quamente vien rivolto a nostro vantaggio dalla divina
» potenza, è *giumento*; perchè morde di soppiatto è *ser-*

(1) *Greg. in Job n.* 29. Sed quia ... hoc in loco a Domino non solum ex pacto servus, sed sempiternus servus accipi dicitur, investigare compellimur quomodo et post præsentis vitæ terminum servire eum in perpetuum Domino demonstremus. Neque enim tunc justos cœlesti felicitate pollentes adhuc tentare permittitur, cum ante eorum oculos æternis gehennæ ignibus mancipatur... Sed tunc Leviathan iste cum suo corpore, reprobis videlicet omnibus, flammis ultricibus traditur, quibus sine fine crucietur. Quos scilicet cruciatus dum justi conspiciunt, in Dei laudibus crescunt, quia et in se cernunt bonum quo remunerati sunt, et in illis inspiciunt supplicium quod evaserunt ... Igitur si utilitati justorum et hic tentatio Leviathan istis, et illic damnatio istius *proficit*, sempiternus servus est, dum Dei laudibus nesciens servit, et illic pœna ejus justa, et hic voluntas injusta. — (2) *Ibid. n.* 30. Quid est, quod adversarius noster prius Behemoth, postmodum Leviathan dicitur, nunc vero avi in perditionis suæ illusione comparatur? Behemoth quippe, ut diximus, bellua interpretatur, quæ quadrupes ostenditur, dum sicut bos fenum comedere perhibetur. Leviathan vero, quia hamo capitur, procul dubio serpens in aquis innotescitur. Nunc vero ad avis similitudinem ducitur, cum dicitur: Numquid illudes ei quasi avi? Cur ergo bellua vel jumentum, cur draco, cur avis apelletur, indagemus.

» *pente;* e perchè in forza di un' indomita superbia si- » mula di essere anch' esso un angelo di luce, è *uc-* » *cello*. In quelli che egli stimola alla stoltezza della » lussuria, è *giumento;* in quelli che accende alla ma- » lizia del nuocere, è *dragone;* in quelli che solleva » al fasto della superbia, attesa l'opinione di loro alta sa- » pienza, è *uccello;* in quelli poi che contamina del pari » e colla lussuria e colla malizia e colla superbia, è » insieme *giumento, dragone* ed *uccello*(1) ». S. Gregorio così prosiegue il suo ragionamento: « Questo uccello si » alza contro di noi tanto più crudelmente quanto mag- » giore è la forza di sua natura che lo trattiene. Im- » perocchè, non essendo egli oppresso dalla morte della » carne, e veggendo il nostro Redentore mortale nella » carne, si gonfiò con un più alto orgoglio; ma quando » innalzossi contro il suo autore colle penne della sua » superbia, trovò il laccio della sua morte; giacchè » venne prostrato dalla morte di quella carne che tu- » mido aveva desiderato; e quivi incappò nel laccio, ove » bramò la morte del giusto quasi esca della sua mali- » zia. Si dica adunque: *Scherzerai forse con lui come* » *con un uccello*(2)? E veramente Iddio se ne prese » giuoco come di un uccello, mentre anche nella pas- » sione dell' unigenito suo Figliuolo mostrò l' esca ed a- » scose il laccio. Questo Leviathan adunque servì come » di trastullo, allorquando nel mordere, quasi esca, la

(1) *Greg. in Job n.* 30. Irrationale ergo et quadrupes animal est, per actionis immundæ fatuitatem; draco, per nocendi malitiam; avis, per subtilis naturæ levitatem. Quia enim hoc quod contra se agit, ignorat, bruto sensu bellua est; quia malitiose nobis nocere appetit, draco est; quia vero de naturæ suæ subtilitate superbe extollitur, avis est. Rursum quia in hoc quod inique agit, ad utilitatem nostram divina virtute convertitur, jumentum est; quia vero latenter mordet, serpens est; quia autem nonnumquam per indomitam superbiam se etiam lucis angelum simulat, avis est. In eis quos ad stultitiam luxuriæ excitat, jumentum est: in eis quos ad nocendi malitiam inflammat, draco est; in eis autem quos in fastum superbiæ quasi alta sapientes elevat, avis est: in illis vero quos pariter in luxuria et malitia et superbia polluit, jumentum, draco simul et avis existit. — (2) *Ibid.* Quæ nimirum avis tanto contra nos immanius extollitur, quanto nulla naturæ suæ infirmitate præpeditur. Quia enim carnis morte non premitur, et Redemtorem nostrum carne mortalem vidit, altiori fastu elationis intumuit: sed ubi contra auctorem suum penna se superbiæ extulit, ibi laqueum suæ mortis invenit. Nam ea ejus carnis morte prostratus est, quam expetiit elatus: et inde pertulit laqueum, unde quasi escam suæ malitiæ mortem justi concupivit. Dicatur ergo: *Numquid illudes ei quasi avi?*

» umanità di Gesù Cristo, cadde nel laccio della sua di-
» vinità (1) ». Nello stesso modo alla fine dei secoli il Signore si prenderà giuoco di questo mostro come di un uccello, allorchè quanto più si gonfierà d' orgoglio nell' eccesso della sua potenza contro gli eletti di Dio, tanto più contribuirà ad accrescere il loro merito e la loro gloria, quando usciran vincitori di tutti gli artificii della sua seduzione, e di tutti gli sforzi della sua violenza.

« Potrai tu legar questo mostro col mezzo delle tue ancelle? » *Aut ligabis eum ancillis tuis?* « Quantunque negli schia-
» vi (dice s. Gregorio) sia spregiata la condizione, pure
» fiorisce la virilità; ma nelle ancelle al par che la con-
» dizione è spregiato anche il sesso. A buon dritto adun-
» que il Signore afferma che darà questo Leviathan da
» legare, non già ai servi, ma alle ancelle; perchè ve-
» nendo per la nostra redenzione, e mandando i suoi pre-
» dicatori contro la superbia del mondo, abbandonati i
» sapienti elesse gli stolti, abbandonati i forti elesse i
» deboli, ed abbandonati i ricchi scelse i poveri. Legò
» adunque il Signore la fortezza del Leviathan col mezzo
» delle sue ancelle: perchè, giusta la testimonianza di
» s. Paolo: *Le cose deboli del mondo elesse Dio per*
» *confonder le forti*. Per lo che ben disse Salomone:
» *La Sapienza si è fabbricata una casa .... ha man-*
» *date le sue ancelle ad invitare la gente alla cittadella*
» *e alle mura della città* (2). La sapienza si edificò una
» casa, quando l' unigenito Figliuolo di Dio creò a se
» medesimo un corpo umano con un' anima nell' utero
» della Vergine. Mandò le sue ancelle che ci chiamas-
» sero alla rocca ed alle mura della città, perchè pro-

(1) *Greg. in Job* n. 31. Quasi avi quippe Dominus illusit, dum et in passione unigeniti Filii sui ostendit escam, sed laqueum abscondit... Leviathan iste... quasi mox avis illusus, divinitatis ejus laqueum pertulit, dum humanitatis ejus escam momordit. — (2) *Ibid.* n. 32. In servis etsi despecta est conditio, virilitas viget; in ancillis autem cum conditione pariter sexus jacet. Bene ergo Dominus Leviathan istum, non servis, sed ancillis suis ligare se asserit, quia ad nostram redemtionem veniens, et suos contra mundi superbiam prædicatores mittens, relictis sapientibus, insipientes, relictis fortibus, debiles, relictis divitibus, pauperes elegit. Ancillis ergo suis Leviathan hujus fortitudinem Dominus ligavit, quia, attestante Paulo, *infirma mundi elegit Deus*, ut *confundat fortia*. Unde bene per Salomonem dicitur: *Sapientia ædificavit sibi domum ... misit ancillas suas ut vocarent ad arcem et ad mœnia civitatis*. (1 *Cor.* 1. 27. *Prov.* IX. 1. 3).

» curò di avere predicatori deboli ed abbietti, che raccogliessero i popoli fedeli ai superiori edifizii della patria spirituale. Il Signore adunque spedì le ancelle, e con esse legò la fortezza di questo Leviathan, perchè presentò al mondo deboli predicatori, e strinse tutti i potenti, che avevan formato il suo corpo, sotto i vincoli del suo terrore. Ed in se stesso il Leviathan è legato dalle ancelle quando al predicar dei deboli, al luccicar dello splendore della verità non si permette a quel vecchio nemico di incrudelire quanto vorrebbe contro le menti degli eletti; ma è stretto dai portenti e dai miracoli in guisa che non possa ritenere nella schiavitù della infedeltà tutti quelli che desiderereb» be[1] ». Ugualmente alla fine dei tempi, facendo Iddio annunciare il Vangelo in tutte le nazioni dell' universo da quelli che a lui piacerà di scegliere, nè il demonio, nè i suoi satelliti potranno impedire quanto vorranno, i progressi di questa predicazione, che tirerà alla fede una moltitudine innumerabile di eletti d' ogni nazione; ed in tal guisa esso sarà legato dalle ancelle del Signore.

Come i nemici taglieranno il *Leviathan*, ed i mercanti lo divideranno; come i socii banchetteranno sopra di esso, e lo divideranno tra i Chananei. ỷ. 25.

« Gli amici lo taglieranno a pezzi; ed i mercanti lo divideranno ». È questo il senso della Volgata: *Concident eum amici: divident illum negotiatores.* Sembra che s. Gregorio leggesse queste parole senza punto interrogativo. « Il Leviathan (dice questo santo Padre) è tante volte » tagliato in pezzi quante volte ne sono distaccate le » membra dalla spada della divina parola. Imperocchè » allorquando gli iniqui ascoltano la parola della verità, » e percossi da tanto timore si ritraggono dalla imitazione » del vecchio nemico, egli è diviso nel suo corpo, men» tre gli si sottraggono quelli che iniquamente gli si

(1) *Greg. in Job n.* 32. Sapientia domum sibi condidit, cum unigenitus Dei Filius in semetipso intra uterum Virginis, mediante anima, humanum sibi corpus creavit... Ancillas etiam suas misit, quæ ad arcem nos atque civitatis mœnia vocarent, quia prædicatores infirmos abjectosque habere studuit, qui fideles populos ad spiritalis patriæ ædificia superna colligerent... Ancillas ergo Dominus misit, et Leviathan hujus fortitudinem ligavit, quia infirmos prædicatores mundo exhibuit, et potentes quosque, qui ejus corpus fuerant, sub terroris sui vincolo restrinxit. Et in semetipso Leviathan iste ancillis ligatur cum, infirmis prædicantibus, veritatis clarescente lumine, contra electorum mentes antiquus hostis, non quantum vult, sævire permittitur; sed ne sub infidelitatis captivitate cunctos quos appetit, teneat, signis et virtutibus coarctatur.

» erano attaccati[1]. Il Signore (soggiunge s. Gregorio) » chiama qui amici coloro che sopra ha appellato ancelle; e chiama anche mercadanti quelli che aveva » nomati amici. Imperocchè i sacri predicatori sono prima » *ancelle* pel timore; poscia *amici* per la fede; ed in » ultimo anche *mercadanti* per l' esercizio del lor mini- » stero; posciachè nel predicar la fede si esercita quasi » un traffico, mentre si dà dall' un de' lati la parola, e » dagli ascoltanti si piglia la fede. Esercitano adunque » una specie di traffico coloro che danno la predicazio- » ne, e ne ricevono in contraccambio la fede dei popo- » li[2] ». Nella stessa maniera alla fine dei secoli quelli che saranno scelti da Dio per predicare il Vangelo in tutte le nazioni della terra, saranno gli amici di Dio per mezzo della fede stessa; e verranno da esso lui applicati a questo misterioso negozio della evangelica predicazione; essi taglieranno in pezzi il mostro, e lo divideranno distaccando da lui una parte delle sue membra colla spada della parola divina, convertendo e riconducendo alla purità della fede coloro che si erano attaccati a lui, attaccandosi all' errore.

Abbiam veduto che l' ebraico presenta qui un altro senso: « I socii banchetteranno sopra di lui; essi lo di- » videranno tra i Chananei » : *Epulabuntur super illum socii: divident illum inter Chananæos.* In questo senso i *Chananei*, ossia *mercanti*, sono totalmente diversi dagli *associati* od *amici* che loro danno in preda questo mostro. I *Chananei* sono un popolo colpito dall' anatema; ed in questo essi sono il simbolo non solo dei malvagi, ma anche dei cattivi angeli, che dopo aver mercanteggiato le nostre anime in questa vita comperandole con vane promesse e con falsi beni, avranno come sempiterno

(1) *Greg. in Job n.* 33. Leviathan iste toties conciditur quoties divini verbi gladio sua ab illo membra separantur. Iniqui enim cum verbum veritatis audiunt, et sancto timore perculsi, ab antiqui se hostis imitatione suspendunt, ipse in corpore suo dividitur, cui hi qui prave inhæserant subtrahuntur. — (2) *Ibid.* Ipsos vero amicos nominat, quos superius ancillas vocat; ipsos etiam negotiatores appellat, quos amicos dixerat. Sancti etenim prædicatores prius ancillæ sunt per formidinem; post amici per fidem; ad extremum quoque negotiatores, per actiones... In prædicatione quippe fidei quasi quoddam negotium geritur; dum verbum datur, et fides ab auditoribus sumitur. Quasi quoddam negotium faciunt, qui prædicationem prærogant, et a populis fidem reportant.

retaggio coloro che avran sedotti. I *socii* od i *confederati*, che daranno questo mostro in preda ai cattivi angeli, sono i santi, che essendo entrati nell' alleanza del Signore, sono divenuti partecipi di quella società ineffabile di cui parla s. Giovanni quando dice: *Quello che vedemmo e udimmo lo annunciamo a voi, affinchè voi pure abbiate società con noi, e la nostra società sia col Padre e col figliuolo di lui Gesù Cristo* (1). Di questi avventurosi socii fa menzione il Salmista quando dice a Gesù Cristo: *Per questo ti unse, o Dio, il tuo Dio di un unguento di letizia sopra li tuoi consorti* (2): *Præ consortibus tuis*, secondo la Volgata; *Præ sociis tuis*, secondo l' ebraico. Di questi felici socii adunque del Figliuolo di Dio si dice: *I socii banchetteranno sopra questo mostro, e lo divideranno tra i Chananei*. Per intender ciò bisogna ricordarsi di quel che si dice nell'Apocalisse a proposito della rovina di Babilonia: « O cielo, esulta sopra di essa; » e voi, santi apostoli e profeti (3) ». Gli angeli ed i santi si rallegreranno della rovina di Babilonia: *Exsulta super eam, cœlum, et sancti apostoli et prophetæ*. Nella stessa guisa i santi si rallegreranno della rovina del Leviathan: *Epulabuntur super illum socii*. Il banchetto romoroso, in cui manifesteranno la loro gioia, è quello che Gesù Cristo ha lor preparato nella celeste patria secondo quel che sta scritto nell'Apocalisse: *Beati coloro che son chiamati alla cena nuziale dell' agnello* (4). Entrando nella sala di questo celeste banchetto, essi divideranno questo mostro tra i Chananei; giacchè, come dice s. Paolo, i santi giudicheranno il mondo: *Sancti de hoc mundo judicabunt* (5); ed allora i malvagi, secondo la espressione del Salmista, saranno dati nelle mani della spada, e diventeranno il retaggio delle volpi: *Tradentur in manus gladii, partes vulpium erunt* (6). Questa spada, che è il giudizio di Dio, sarà nella mano di Gesù Cristo; ma sarà anche, giusta lo stesso Salmista, nella mano dei santi per eseguire la vendetta del Signore sopra le nazioni. *Gladii ancipites in manibus eorum, ad faciendam vindictam in nationibus* (7). I santi adunque percuoteranno

(1) I *Ep. Joan.* I. 3. — (2) *Psal.* XLIV. 8. — (3) *Apoc.* XVIII. 20. — (4) *Id.* XIX. 9. — (5) I *Cor.* VI. 2. — (6) *Psal.* LXII. 11. — (7) *Id.* CXLIX. 6. 7.

il Leviathan con questa spada a due tagli; lo taglieranno a pezzi, lo divideranno e lo distribuiranno fra i Chananei, dandolo in preda ai demonii, che sono nello stesso tempo quelle *volpi* nominate nel salmo, e que' *Chananei* di cui qui Giob fa menzione.

In tal guisa, sia che si consideri questo testo nel senso della Volgata, sia che si prenda nel senso dell' ebraico, esso avrà certamente il suo adempimento. Adunque il punto interrogativo che sembra mancarvi non vi manca nè punto nè poco, perchè non vi fa di bisogno. Esso era necessario negli altri versetti che precedono, perchè allora Iddio parlava al solo Giob e gli diceva: Puoi tu far tali cose? Al quale proposito s. Gregorio ebbe cura di osservare, che essendo Dio che parla, bisogna sottintendervi: Lo puoi tu al par di me(1)? *Subaudis: ut ego.* Ma qui il punto interrogativo non trova più luogo, perchè Iddio non parla più di quello che farà, nè di ciò che Giob, o alcun altro dei santi non può far da se medesimo; ma ragiona di ciò che i santi associati con Gesù Cristo ed uniti col divin Salvatore opereranno; sia che con s. Gregorio si consideri nella Volgata ciò che operarono i predicatori del Vangelo colla virtù di Gesù Cristo, di cui erano ministri; sia che si consideri nel testo ebraico ciò che faranno nell' ultimo giorno quando assisi con Gesù Cristo al banchetto della celeste gloria giudicheranno insieme con lui il mondo.

Come le reti ed il serbatoio de' pesci saranno empiti della pelle e della testa del *Leviathan*; come la sua pelle sarà piena di spine, e la sua testa di uncini. ✝. 26.

« Empierai forse della pelle di questo mostro le reti » pei pescatori, e della sua testa il serbatoio dei pesci? » *Numquid implebis sagenas pelle ejus, et gurgustium piscium capite illius?* È questa la espressione della Volgata, in cui si scorge ricomparire la particella interrogativa *numquid,* che si trova espressa anche nell' ebraico; e questo senso della frase lascia ancora da sottintendere, come lo osserva s. Gregorio, » Potrai tu far ciò, come io lo fo(2)? » *Subaudis: ut ego.* Il Signore torna dunque qui ad esporre ciò che farà, e che nessun uomo da se stesso può operare. « Che cosa si indica (dice » s. Gregorio) per mezzo delle *reti* e del *serbatoio dei*

(1) *Greg., Moral. in Job, lib.* XXXIII. *n.* 17. 18. 21. 26. 27. 28. 32.
(2) *Greg. in Job n.* 34.

» *pesci,* se non le Chiese dei fedeli, che formano una » sola Chiesa cattolica? Nel Vangelo pertanto sta scritto: » *È simile il regno de' cieli ad una rete gettata in mare » che raccoglie ogni sorta di pesci*(1). Per la pelle poi » del Leviathan intendiamo gli stolti di questo corpo, e » pel capo i prudenti; o certamente per la pelle che sta » al di fuori bisogna intendere quelli fra i sudditi che » servono ai minori usi, e per capo quelli che presie- » dono agli altri. Dice adunque il Signore benissimo che » egli empirà *questa rete* e questo *serbatoio,* cioè la » Chiesa ed i voti de' fedeli prima colla *pelle* di questo » mostro, e poscia col suo *capo,* perchè dapprima ha » eletto i deboli per confondere dappoi i forti. Imperoc- » chè egli ha scelto gli stolti del mondo per confondere » i sapienti; e raccolse prima gli indotti, e poscia i fi- » losofi; e non ammaestrò già i pescatori per mezzo » degli oratori, ma con mirabile potenza ha sottomesso » gli oratori per mezzo dei pescatori(2) ».

Abbiam veduto che l' ebraico presenta un senso assai diverso. « Empirai tu di prunaie la sua pelle, e di un- » cini di pesci la sua testa? » *Numquid implebis vepribus pellem ejus, et fuscina piscium caput ejus?* Questo mostro fu preso; i santi se ne rallegrarono; lo percossero colla spada della divina giustizia, divisero le sue membra, e le diedero in preda ai demonii. Si tratta qui di ciò che diverranno la sua *pelle* e la sua *testa.* La pelle dell' animale è ciò che lo copre; ond' essa rappresenta coloro che coprirono colla loro protezione questo mostro. Che cosa diverrà questa pelle? Essa sarà *empita di spine;* quegli uomini che, sedotti da questo mostro, lo han difeso col lor patrocinio, saranno dati in preda

(1) *Greg. in Job n.* 34. Quid per sagenas vel gurgustium piscium, nisi Ecclesiæ fidelium, quæ unam Ecclesiam catholicam faciunt, designantur? Unde in Evangelio scriptum est: *Simile est regnum cœlorum sagenæ missæ in mare, et ex omni genere piscium congreganti* (*Matth.* XIII. 47). — (2) *Ibid.* In pelle vero Leviathan istius, stultos ejus corporis, in capite autem, prudentes accipimus. Vel certe pelle, quæ est exterius, subditi ad hæc extrema servientes, capite autem præpositi designantur. Et bene Dominus servato ordine, has sagenas vel gurgustium piscium, id est Ecclesiam suam et vota fidelium, prius se pelle ejus et postmodum capite asserit impleturum, quia prius elegit infirma, ut post confunderet fortia. Elegit quippe stulta mundi, ut confunderet sapientes. Prius namque collegit indoctos; et postmodum philosophos; et non per oratores docuit piscatores, sed mira potentia per piscatores subegit oratores.

ad amari rimorsi, che come spine trafiggeranno le loro anime colle punte. La *testa* di questo mostro rappresenta evidentemente quelli che ne furono i capi; questa testa sarà riempita di quegli uncini di ferro, ai quali si attaccano i pesci che furono presi; nulla nguaglierà l'amarezza dei rimorsi di coloro che saranno stati i capi di questo mostro; questi rimorsi saranno per loro come uncini di ferro che lacereranno la loro anima.

La sola mano di Dio può reprimere il *Leviathan*.

Quanto formidabile sia il combattimento contro questo mostro. ℣. 27.

Metti la mano sopra di lui: *Pone super eum manum tuam;* così si legge nella Volgata e nell' ebraico. S. Gregorio leggeva *pones*, ed avvertiva esser d' uopo pigliarlo in senso interrogativo: *Metterai tu la mano sopra di lui?* « cioè (dice quello stesso santo Padre) potrai tu fare
» quel che fo io, il quale reprimendolo con forte pos-
» sanza non gli permetto d' incrudelire più di quel che
» torni espediente, e quando glielo permetta, ritorco
» questa crudeltà in vantaggio de' miei eletti[1]? O cer-
» tamente il porre la mano sopra di lui è un superarlo
» colla podestà della forza. Si dice dunque a Giob per
» mezzo di un punto interrogativo: *Porrai sopra di lui*
» *la tua mano?* Come se si dicesse apertamente: Forse
» colla tua forza lo reprimerai? Onde si soggiugne su-
» bito: *Ricordati della guerra, nè più oltre far parola.*
» *Memento belli, nec ultra addas loqui*[2]. Una profonda
» disposizione dei giudizii di Dio (prosiegue s. Gre-
» gorio), spesso minaccia i suoi fedeli servi o li
» preme coi flagelli, o gli aggrava sopraccaricando-
» li di pesi, o li ravvolge in laboriose occupazioni:
» perchè con mirabil forza di prescienza antivede che,
» se quieti e liberi persistessero nella tranquillità, non
» essendo robusti abbastanza per sopportare le tentazioni
» dell' avversario, giacerebbero prostrati da ben meritate
» ferite. Eppure addiviene soventi volte che mentre gli
» uomini non sono conscii a se stessi di una patente

(1) *Greg. in Job. n.* 34. *Pones super eum manum tuam?* Id est, ut ego, qui forti illum potentia reprimens, non plus quam expediat sævire permitto, ejusque sævitiam quantum permisero, in electorum meorum utilitatem retorqueo. — (2) *Ibid.* Vel certe manum super eum ponere, est virtutis potestate superare. Beato igitur Job per interrogationem dicitur: *Pones super eum manum tuam?* Ac si aperte diceretur: Numquid virtute illum propria reprimes? Unde et apte mox subditur: *Memento belli, nec ultra addas loqui.*

» colpa, ed o sono tormentati dai dolori, o depressi dalle » fatiche, si sfogano in querele contro il giusto ed onni- » potente giudice; non guardando contro qual forte av- » versario imprendano a guerreggiare (1). Perchè adunque » il beato Giob non era conscio a se stesso di colpa » alcuna, e ciò nullameno soffriva duri flagelli, onde non » eccedesse forse nel vizio della mormorazione, ha d'uopo » che gli si ricordi di temere, e che gli si dica: *Ricor-* » *dati della guerra, e non far più parole.* Ed è come se » si dicesse: Se tu consideri la guerra che si è mossa » dall' occulto nemico, non ti lagnerai di ciò che da me » soffri: se guardi la spada dell' avversario che ti per- » cuote, non avrai in orrore la sferza di un padre (2) ».

Si vide già che l'ebraico presenta un altro senso. « Se metti la mano sopra di lui, ti ricorderai del com- » battimento, e non ricomincerai ». *Pone super eum ma- num tuam: memor belli, non addes.* Si danno tali scel- lerati, i quali sembrano così formidabili, che non si osa mettere la mano sopra di loro; e se si tenta di farlo, si paga così caramente il fio, che non nasce più la vo- glia di ricominciare. Tale è il mostro di cui qui si trat- ta; esso diverrà così formidabile, che chiunque oserà porre le mani addosso a lui, si esporrà al pericolo di una battaglia, la quale potrà costargli anche la vita; e se egli è abbastanza felice per sottrarsi a questo pericolo, si ricorderà così bene di questo combattimento, che non vorrà di buon grado esporvisi un' altra volta.

La speranza del Leviathan sarà delusa: « Ma ecco che la speranza di questo mostro lo in- » gannerà ». *Ecce spes ejus frustrabitur eum;* o sempli-

(1) *Greg. in Job n.* 35. Alta dispensatio judiciorum Dei idcirco sæpe bene merentes famulos vel minis impetit, vel flagellis premit, vel qui- busdam superimpositis oneribus gravat, vel laboriosis occupationibus implicat: quia mira potentia (vel forte præscientia) prævidet, quod si quieti ac liberi in tranquillitate persisterent, tentationes ferre adversarii non valentes, meritis prostrati vulneribus jacerent... Et tamen sæpe dum patentis culpæ sibi homines conscii non sunt, et aut doloribus crucian- tur, aut laboribus deprimuntur, contra justum atque omnipotentem ju- dicem in querelam prosiliunt, scilicet minus intuentes contra quem for- tem adversarium bellum gerunt. — (2) *Ibid. n.* 36. Quia ergo beatus Job culpæ sibi conscius non erat, et dura tamen flagella tolerabat, ne fortasse in vitiu murmurationis excedat, memoretur quod timeat, et di- catur ei: *Memento belli, nec ultra addas loqui.* Ac si ei aperte dicere- tur: Si occulti hostis contra te bellum consideras, quidquid a me pate- ris, non accusas. Si impetentem te adversarii gladium prospicis: flagel- lum patris nullatenus perhorrescis.

cemente, giusta l' ebraico, *frustrabitur*, sarà delusa. « Il » che (dice s. Gregorio) si dee di lui intendere in » guisa che si possa riferirlo anche al suo corpo, per» chè tutti gli iniqui che non temono le minacce della » divina giustizia, blandiscono indarno se medesimi colla » speranza della misericordia [1]. E bentosto (continua il » santo Padre) tornando a ciò che ci dee consolare, il » Signore vaticina la rovina del mostro nel giorno del» l' estremo giudizio, dicendo: Ed al cospetto di tutti sarà » precipitato: *Et, videntibus cunctis, præcipitabitur* [2]. Im» perocchè sotto gli occhi di tutti sarà precipitato, per» chè comparendo allora l' eterno giudice in tremendo » aspetto, cingendolo le legioni degli angeli, assistendo » tutto il ministero delle celesti podestà, e raunati tutti » gli eletti a tale spettacolo, questa bestia forte e cru» dele sarà condotta prigioniera nel mezzo, e col suo » corpo, cioè con tutti i reprobi sarà sottoposta all' e» terno fuoco dell' inferno quando Gesù Cristo dirà: *Via » da me, maledetti, al fuoco eterno, che fu preparato » pel diavolo e pei suoi angioli* [3] ». È degno di osservazione come s. Gregorio nelle due parti di questo versetto riconosca che qui non si tratta già del demonio solo, ma del demonio col suo corpo, cioè con tutti i reprobi: *Cum suo corpore, idest, cum reprobis omnibus*. Ciò che s. Gregorio intende qui del demonio e di tutto il suo corpo sarà per conseguenza verificato in tutte le diverse parti del suo corpo stesso, cioè in tutti i diversi corpi animati dal suo spirito. S. Giovanni dice anch' esso chiaramente che, essendo stata presa la bestia, e con essa il falso profeta, furono amendue gittati ancor vivi nello stagno ardente di fuoco e di zolfo: *Et appre-*

come egli sarà precipitato alla vista di tutti. ℣. 28.

(1) *Greg. in Job n.* 37. Quod sic de eo debet intelligi, ut referri etiam ad illius corpus possit, quia iniqui omnes qui districtionem justitiæ divinæ non metuant, incassum sibi de misericordia blandiuntur. — (2) *Ibid.* Moxque ad consolationem nostram rediens extremi judicii futurum ejus interitum prænuntiat dicens: *Et videntibus cunctis præcipitabitur.* — (3) *Ibid.* Cunctis enim videntibus, præcipitabitur, quia æterno tunc judice terribiliter apparente, adstantibus legionibus angelorum, assistente cuncto ministerio cœlestium potestatum, atque electis omnibus ad hoc spectaculum deductis, ista bellua crudelis et fortis in medium captiva deducitur, et cum suo corpore, id est, cum reprobis omnibus, æternis gehennæ incendiis mancipatur, cum dicitur: *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui præparatus est diabolo et angelis ejus.* (*Matth.* xxv. 41.)

hensa est bestia, et cum ea pseudopropheta . . . . . Vivi missi sunt hi duo in stagnum ignis ardentis sulphure (1). Ed aggiugne che gli altri furono uccisi colla spada che usciva dalla bocca di colui che aveva montato il cavallo bianco; ed è quegli di cui aveva detto che si appella il Verbo di Dio: *Et celeri occisi sunt in gladio sedentis super equum, qui procedit de ore ipsius.* S. Giovanni distingue adunque tra i reprobi che saranno colpiti dall' anatema nell' ultimo giorno *la bestia* che porta in fronte la bestemmia, cioè un corpo d' uomini apertamente nemici di Gesù Cristo; il *falso profeta,* quel secondo mostro che ha sulla fronte le corna dell' agnello, ma che parla il linguaggio del dragone, ed è un corpo d' uomini che si dicono cristiani, ma che però combattono la dottrina di Gesù Cristo; e finalmente *tutti gli altri* reprobi separati da questi due corpi. Di questi due mostri egli dice che vivi ancora saran gittati nello stagno ardente di fuoco e di zolfo; onde è particolarmente del secondo di essi, rappresentato dal Leviathan, che Dio dice qui che la sua speranza sarà delusa, e che egli sarà precipitato alla vista di tutti: *Ecce spes ejus frustrabitur; et, videntibus cunctis, præcipitabitur.*

Si scorge ora quanto saremmo lontani da questo senso così naturale, se avessimo creduto ciò che dice un interprete, d' altronde dottissimo ed assai valente, il quale ha supposto che in questi due ultimi versetti si trattava della *carne* e del *fiele* di questo mostro; tanto è vero che per interpretare anche il senso letterale bisogna aver sott' occhio anche il senso enimmatico, perchè l' uno è relativo all' altro.

Come sia vero che Dio non sarà crudele suscitando il *Leviathan.* Cap. XLI. ỷ. 1 ec.

« Non sarò crudele, dice il Signore, se susciterò » questo mostro » : *Non quasi crudelis suscitabo eum.* « Dio, secondo s. Gregorio, previene così le nostre » querele; giacchè dopo tutto ciò che abbiamo udito ci » lamenteremmo, dicendo al Signore: Perchè, conoscendo voi il Leviathan fornito di tanta fortezza, lo » suscitate a lottare colla nostra debolezza? Egli aggiugne » subito: *Non sarò crudele nel suscitarlo* (2). E come se

(1) *Apoc.* XIX. 20 *et* 21. — (2) *Greg., Moral., lib.* XXXIII. *n.* 37. Audientes ista, ac si protinus quæreremur Domino, dicentes: Domine, qui Leviathan istum tantæ esse fortitudinis non ignoras, cum in certa-

» da noi si cercasse subito la ragione col dire: In qual » maniera non sei crudele nel suscitarlo, mentre gli per- » metti di assalire e di divorar tante persone? Immanti- » nente soggiunse: *Chi può resistere al mio volto? E* » *chi prima a me diede ond' io debba rendergli*(1)? Con » queste due locuzioni egli manifesta apertamente e la » forza del suo potere e tutto il peso della ragionevole sua » condotta. Imperocchè per dinotare la potenza disse: *Chi* » *può resistere al mio volto?* E per la ragione soggiun- » se: *Chi prima a me diede ond' io debba rendergli?* » Come se dicesse: non lo suscito io quasi crudele, per- » chè dalla sua forza e strappo potentemente i miei elet- » ti, e condanno i reprobi senza ingiustizia e ragione- » volmente; cioè, e mirabilmente posso salvare quelli » che con benignità eleggo, e non abbandono ingiusta- » mente quelli che rifiuto(2). In fatto nessuno diede prima » qualche cosa a Dio perchè poi ne dovesse conseguitare » la divina grazia. Imperocchè se noi preveniamo Iddio nel » ben operare, dove è ciò che il Profeta dice: *La misericor-* » *dia di lui mi preverrà?* Se avessimo (senza la sua grazia) » commessa qualche buona opera, onde meritassimo la grazia » di lui, dove è ciò che dice l'Apostolo: *Per grazia siete* » *stati salvati mediante la fede; e questo non vien da voi;* » *perocchè è dono di Dio; non in virtù delle opere af-* » *finchè nessuno si glorii*(3)? Se il nostro amore previene » Iddio, che cosa diventa ciò che dice l'apostolo s. Gio-

mine infirmitatis nostræ cur suscitas? Illico adjunxit: *Non quasi crudelis suscitabo eum.*

(1) *Greg. in Job., ibid.* Et velut si mox a nobis causa rationis quæreretur: Quomodo non enm quasi crudelis suscitas, quem scimus, quia tantos invadere et devorare permittis? statim subdidit, dicens: *Quis enim resistere potest vultui meo? et quis ante dedit mihi, ut reddam ei?* — (2) *Ibid. n.* 38. Quibus duobus versibus et virtutem suæ potentiæ, et omne pondus rationis explevit. Nam propter potentiam dixit: *Quis enim resistere potest vultui meo?* et propter rationem subdidit: *Quis ante dedit mihi ut reddam ei?* Ac si diceret: Non enm quasi crudelis suscito, quia de ejus fortitudine et electos meos potenter eripio, et rursum reprobos non injuste, sed rationabiliter damno, idest, et eos quos benigne eligo, eripere mirabiliter possum, et eos quos respuo, non injuste derelinquo. — (3) *Ibid.* Nemo quippe ut divina illum gratia subsequatur, prius aliquid contulit Deo. Nam si nos Deum bene operando prævenimus, ubi est quod propheta ait: *Misericordia ejus præveniet me?* (*Psal.* LVIII. 11.) Si quid nos bonæ operationis dedimus, ut ejus gratiam mereremur, ubi est quod apostolus dicit: *Gratia salvati estis per fidem; et hoc non ex vobis, sed Dei donum est, non ex operibus, ut ne quis glorietur?* (*Ephes.* II. 8. 9.)

» vanni: *Non come se noi avessimo amato Iddio, ma*
» *egli il primo ci abbia amati?* Dov' è la sentenza del
» Signore espressa da Osea: *Li amerò gratuitamente?*
» Se senza dono di Dio lo seguiamo per sola nostra
» virtù, dov' è ciò che nel Vangelo protesta la stessa
» Verità dicendo: *Senza di me non potete far nulla?* Dove
» l' altra sentenza: *Non può alcuno venire a me, se nol*
» *tragge il Padre che mi ha mandato?* Dove ciò che ripete?
» *Non foste già voi che sceglieste me; ma bensì io che pre-*
» *scelsi voi.* Se almeno preveniamo i doni delle buone opere,
» formando colla nostra propria forza qualche buon pensie-
» ro, ove è mai ciò che nuovamente si dice da s. Paolo con
» tanto nostro vantaggio per togliere radicalmente dal nostro
» cuore ogni specie di confidenza umana in se stesso al-
» lorquando si esprime in questi termini: *Non perchè*
» *noi siamo idonei a pensare alcuna cosa da noi come*
» *da noi; ma la nostra idoneità è da Dio?* Nessuno adun-
» que previene Iddio co' suoi meriti in guisa che lo possa
» ritenere come un debitore; ma in modo maraviglioso
» il Creatore, giusto con tutti, e preelegge alcuni, e
» giustamente abbandona alcuni altri ai loro pravi co-
» stumi(2). Non usa però di una pietà senza giustizia
» co' suoi eletti, perchè qui li preme con dure affli-
» zioni; nè esercita coi reprobi la giustizia priva della
» misericordia, perchè qui tollera pazientemente quelli
» che poi condanna in eterno. Se dunque gli eletti se-
» guono la grazia che li previene, ed i reprobi ricevono
» ciò che meritano, gli eletti trovano di che lodare la

(1) *Greg. in Job n.* 38. Si nostra dilectio Deum prævenit, ubi est quod Joannes apostolus dicit: *Non quia nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos?* (1 *Joan.* IV. 10.) Ubi est quod per Osee Dominus dicit: *Diligam eos spontanee?* (*Osee* XIV. 5.) Si sine ejus munere, nostra virtute Deum sequimur, ubi est quod per evangelium Veritas protestatur, dicens: *Sine me nihil potestis facere?* (*Joan.* XV. 5.) Ubi est quod ait: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum?* (*Ibid.* VI. 44.) Ubi est quod iterum dicit: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos?* (*Ibid.* XV. 16.) — (2) *Greg. ibid.* Si saltem dona bonorum operum virtute nostra bene cogitando prævenimus, ubi est quod rursum per Paulum tam salubriter dicitur, ut omnis de se humanæ mentis fiducia ab ipsa cordis radice succidatur, cum dicit: *Non quia sufficientes simus aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est?* (2 *Cor.* III. 5.) Nemo ergo Deum meritis prævenit ut tenere eum quasi debitorem possit: sed miro modo, æquus omnibus Conditor, et quosdam præelegit, et quosdam in suis pravis moribus juste derelinquit.

» misericordia, ed i reprobi non hanno di che accusar » la giustizia; si dice adunque rettamente: *Chi prima a » me diede, perchè io gli debba rendere?* Come se aper» tamente si dicesse: Non sono sforzato da nessuna ra» gione a perdonare ai reprobi, perchè le loro azioni » non mi rendono debitore. Imperocchè essi non ricevono » gli eterni premii della celeste patria, perchè mentre li » potevano meritare, gli hanno disprezzati col libero ar» bitrio; il qual libero arbitrio si forma al bene negli » eletti, quando la loro anima vien distaccata dai terreni » desiderii mercè la inspirazione della grazia (1). Per ve» rità, il bene che operiamo ed è di Dio ed è nostro; » di Dio per mezzo della grazia che previene; nostro » per la libera volontà che obbedisce. Imperocchè, se » non è di Dio, perchè gli rendiamo eterne grazie? Se » non è nostro, perchè speriamo di ottenere il premio? » Posciachè adunque non rendiamo grazie a torto, sap» piamo di essere prevenuti dal dono di lui; e perchè » non cerchiamo il guiderdone irragionevolmente, sap» piamo che col consenso del libero arbitrio abbiamo » scelto il bene da operare (2) ».

« Tutto ciò che è sotto il cielo è mio, dice il Si» gnore: *Omnia quæ sub cœlo sunt, mea sunt.* È mani» festo a tutti (dice s. Gregorio) che non solamente

(1) *Greg. in Job n.* 39. Nec tamen electis suis pietatem sine justitia exhibet, quia hic eos duris afflictionibus premit: nec rursum reprobis justitiam sine misericordia exercet, quia hic æquanimiter tolerat, quos quandoque in æternum damnat. Si ergo et electi prævenientem se gratiam sequuntur, et reprobi juxta quod merentur, accipiunt: et de misericordia inveniunt electi quod laudent, et de justitia non habent reprobi quod accusent. Bene itaque dicitur: *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei?* ac si aperte diceretur: Ad parcendum reprobis nulla ratione compellor, quia eis debitor ex sua actione non teneor. Idcirco enim nequaquam cœlestis patriæ præmia æterna percipiunt, quia ea nunc dum promereri poterant, ex libero arbitrio contemserunt. Quod videlicet liberum arbitrium in bono formatur electis, cum eorum mens a terrenis desideriis, gratia aspirante, suspenditur. — (2) *Ibid. n.* 40. Bonum quippe quod agimus, et Dei est, et nostrum: Dei per prævenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem. Si enim Dei non est, unde ei gratias in æternum agimus? rursum si nostrum non est, unde nobis retribui præmia speramus? Quia ergo non immerito gratias agimus, scimus quod ejus munere prævenimur; et rursum quia non immerito retributionem quærimus, scimus quod, obsequente libero arbitrio, bona elegimus quæ ageremus.

» quel che giace sotto il cielo, ma tutte le creature » che stanno al di sopra del cielo, e perciò si chiamano » celesti, servono alla volontà di colui da cui si ricor- » dano di essere state create. Perchè adunque parlando » solo delle inferiori dice: *Tutte le cose che sono sotto » il cielo sono mie* (1)? Ma perchè egli parla del Levia- » than, che non abita più nella sede celeste, afferma » che tutto ciò che sta sotto il cielo è suo, per dimo- » strare che egli stesso, il quale cadde dal cielo, è sotto- » messo alla sua potenza, come se dicesse: Il Leviathan » perdette la mia beatitudine, ma non si sottrasse al mio » dominio; perchè le stesse podestà a me servono, le » quali mi son contrarie colle prave loro azioni (2) ».

Come si verificherà che Dio non perdonerà al *Leviathan*. Dio annuncia che è per circoscrivere la potenza e la forza di questo mostro. ⅌. 3.

« Non perdonerò a questo mostro quand' anche facesse » uso delle più forti e più artificiose parole per pregar- » mi » : *Non paream ei, et verbis potentibus, et ad deprecandum compositis;* quest' è il senso della Volgata. « Chi mai crederebbe (dice s. Gregorio) ciò che non » si ricorda di aver letto, che cioè il diavolo debba un » giorno chiedere il perdono delle sue colpe? Ma forse » è quell' uomo di cui il Leviathan si forma in questo » mondo il suo proprio vaso, e che, secondo la testi- » monianza di s. Paolo, *il Signore Gesù ucciderà col » fiato della sua bocca, e annichilerà collo splendore di » sua venuta.* Atterrito dalla presenza di sì grande mae- » stà, si volge alle preghiere, perchè non può esercitar » le sue forze (3). Questo però si può intendere più ac- » conciamente del suo corpo, cioè di tutti gli iniqui, » che tardi discendono al pregare, perchè ora trascurano

(1) *Greg. in Job ibid.* Omnibus liqnet, quod non solum ea quæ sub cœlo sunt, sed ipsa quoque, quæ, super cœlos condita, cœlestia vocantur, ejus voluntati serviunt, a quo se creata esse meminerunt. Cur ergo tantummodo de inferioribus loquens ait: *Omnia quæ sub cœlo sunt, mea sunt?* — (2) *Ibid. n.* 41. Sed quia de Leviathan loquitur, qui jam non inætherei cœli sede continetur, cuncta quæ sub cœlo sunt asscrit sua esse, ut eum quoque qui de cœlo cecidit, suæ doceat potestati servire, ac si diceret: Leviathan iste beatitudinem quidem meam perdidit, sed dominium nun evasit; quia et ipsæ mihi potestates inserviunt, quæ mihi pravis actionibus adversantur. — (3) *Ibid. n.* 42. Quis hoc, quos legisse se nequaquam novit existimet, quia culparum suarum diabolus sit veniam petiturus? Sed ille fortasse homo, quem Leviathan iste in mondi termino vas sibi proprium facit, quem, attestante Paulo, *Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui, et destruet illustratione adventus sui.* Territus tantæ majestatis præsentia, quia exercere vires suas non valet, ad preces inclinatur (2 *Thess.* II. 8).

» di esercitar buone opere. Imperò nel Vangelo la stessa » Verità dice: *All' ultimo vennero anche le altre vergini » dicendo: Signore, Signore, aprici:* alle quali subito egli » risponde: *In verità vi dico, non so chi siate* (1). Ma » quando si dice che questo mostro compone parole po- » tenti ad implorare, siamo tanto più spinti ad interpre- » tar del tempo presente ciò che abbiamo detto in fu- » turo del corpo di lui (2). Imperocchè si trovano alcuni » nella santa Chiesa che innalzano prolisse preci a Dio, » e non menano una vita da supplicanti; e così colle » loro domande tengon dietro ai beni celesti, ma colle » loro opere li fuggono. Siccome adunque in nessun » modo il Signore dà retta alle preghiere degli iniqui, » che formano il corpo di questo Leviathan, perchè le » lor preghiere son distrutte dalle opere, ora si dice ret- » tamente: *Non gli perdonerò quand' anche mi pregasse » colle parole più forti e più artificiosamente compo- » ste* (3) ». Si scorge qui come, seguendo la Volgata, s. Gregorio è condotto naturalmente ed anche necessariamente a riconoscere in questo mostro non solamente il demonio, cui questa parola non è applicabile, ma i malvagi che formano il suo corpo, *qui Leviathan istius corpus sunt,* ed ai quali possono solamente convenir queste parole.

Abbiam veduto come il testo ebraico presenti un senso diverso: « Non tacerò su questo mostro, dice il Signore; » parlerò del suo potere e della forte sua struttura » : *Non silebo de eo: eloquar potestatem ejus et robur dispositionis ejus.* Quantunque io non vada debitore di nulla agli uomini, e sia il lor supremo Signore, pure non

(1) *Greg. in Job n.* 42. Quod tamen de ejus corpore, idest, iniquis omnibus intelligi aptius potest, qui sero ad petitionum verba veniunt, quia nunc exequi facta contemnunt. Unde per evangelium Veritas dicit: *Novissime veniunt et reliquæ virgines, dicentes: Domine, Domine, aperi nobis;* quibus illico respondetur: *Amen dico vobis, nescio vos* (*Matth.* xxv. 11. 12). — (2) *Greg. ibid.* Sed cum verba potentia ad deprecandum componere dicitur, urget magis, ut quod de ejus corpore in futuro diximus, in hoc tempore sentiamus. — (3) *Ibid. n.* 43. Sunt namque intra sanctam Ecclesiam nonnulli, qui prolixas ad Dominum preces habent, sed vitam deprecantium non habent: nam promissa cœlestia petitionibus sequuntur, operibus fugiunt... Quia ergo iniquorum petitionibus, qui Leviathan istius corpus sunt, nullo modo parcitur, cum eorum preces opere destruuntur, recte nunc dicitur: *Non parcam ei verbis potentibus, et ad deprecandum compositis.*

voglio passar sotto silenzio il pericolo che li minaccia da parte di questo mostro; voglio significare ad essi qual sarà la grandezza del potere che gli permetterò di esercitare, e la forza della struttura delle sue membra, la cui interna unione lo renderà sommamente formidabile. Il Signore, dopo aver mostrato nel capo XL di Giob i caratteri del Behemoth, mostra nel XLI quelli del Leviathan. Dopo aver descritto il corpo dei nemici del nome cristiano, che portano in fronte il battesimo, dipinge in questo il corpo di quegli uomini che portando in fronte le corna dell' agnello, parlano ciò nullameno il linguaggio del dragone; di quegli uomini che nel mentre si gloriano di appartenere a Gesù Cristo, combattono ciò nulla ostante la sua dottrina.

Come si scoprirà la superficie della veste del *Leviathan*; come si penetrerà nel mezzo della sua bocca, nella doppiezza del suo freno o delle sue labbra. ỳ. 4.

« Chi scoprirà la superficie della veste di questo mostro?» *Quis revelabit faciem indumenti ejus?* « Questo » Leviathan (dice s. Gregorio) tenta le anime religiose » degli uomini in diverso modo da quello con cui tenta quelle » che sono date in preda al mondo: perocchè egli presenta » apertamente agli iniqui i mali che desiderano; ma tendendo » occulte insidie ai buoni, gli illude sotto l' apparenza » di santità; onde le sue membra non potendo » spesse volte nuocere coll' aperta nequizia, assumono le » spoglie del ben operare; e nel mostrarsi malvage colle » azioni, mentiscono con una santa apparenza(1). Vestendosi » adunque spesso il Leviathan colle spoglie della » santità quando sta meditando un' opera scellerata, e » non potendosi scoprire il mantello della sua ipocrisia » se non per mezzo della divina grazia, si dice benissimo: » *Chi scoprirà la superficie della sua veste?* Sottintendi: » se non io, che inspiro alle menti de' miei » servi la grazia di un sottilissimo discernimento, affinchè, » rivelata la malizia, veggano quella sua faccia ignuda, » che egli occulta col velame di una simulata santità(2). » E perchè (è sempre s. Gregorio che parla)

(1) *Greg. in Job n.* 44. Leviathan iste aliter religiosas hominum mentes, aliter vero huic mundo deditas tentat: nam pravis mala quæ desiderant, aperte objicit; bonis autem latenter insidians, sub specie sanctitatis illudit... Unde et membra ejus sæpe cum aperta nequitia nocere non possunt, bonæ actionis habitum sumunt: et prava quidem se opere exhibent, sed sancta specie mentiuntur. — (2) *Ibid.* Quia ergo Leviathan, in eo quod iniquitatis opus molitur, sæpe specie sanctitatis induitur, et quia nisi per divinam gratiam simulationis ejus delegi in-

» talvolta egli si sforza di corrompere le menti dei fe» deli ora colla sua apparenza, ora colle sue suggestioni » (giacchè talvolta agisce coi fatti, talvolta colla per» suasiva), si soggiunge rettamente: *E chi entrerà nel » mezzo della sua bocca?* Sottintendi: se non io, che » svelo le sue parole suggestive colle menti discernitrici » degli eletti, e manifesto che il senso di esse non è » conforme al suono. Imperocchè sembra che promettano » il bene, ma trascinano alla perdizione. L'entrare adun» que nel mezzo della sua bocca è un penetrar nell'a» stuzia delle sue parole, onde non se ne ponderi il » suono, ma lo scopo a cui tendono(1) ».

Si è notato sopra, come il testo ebraico presenti espressioni un po' diverse, ma che in sostanza vanno a ricadere nel medesimo senso: « Chi scoprirà la superficie » della sua veste? Chi penetrerà nella doppiezza del suo » freno? » *Quis revelabit faciem indumenti ejus? in duplicitatem freni ejus quis intrabit?* V'ha dunque qui una superficie che seduce, e che bisogna togliere; una doppiezza che inganna, e che fa d'uopo scoprire. Questo corpo d'uomini rappresentati dal Leviathan è adunque coperto da una veste, le cui apparenze seducono; e ciò, giusta il sentimento di s. Gregorio, indica che esso si nasconde sotto l'esteriore della santità: *sub habitu sanctitatis.* Il doppio freno che circonda la sua bocca sono le sue labbra; onde questa doppiezza del freno può indicare quella delle labbra stesse; e bisogna entrare in questa doppiezza, o penetrare, come dice s. Gregorio, nell'artificio delle sue parole non fermandosi al suono che esse danno, ma considerando lo scopo cui tendono: *Calliditatis ejus verba penetrare, ut nequaquam*

dumenta non possunt, bene dicitur: *Quis revelabit faciem indumenti ejus?* subandis, nisi ego, qui servorum meorum mentibus gratiam subtilissimæ discretionis inspiro, ut, revelata malitia, faciem ejus nudam videant, quam coopertam ille sub habitu sanctitatis occultat?

(1) *Greg. in Job n.* 44 *et* 45. Et quia aliquando fidelium mentes corrumpere ostensione sua, aliquando suggestione conatur (agit enim modo opere, modo persuasione), recte subjungitur: *Et in medium oris ejus quis intrabit?* Subaudis, nisi ego, qui per discretas electorum mentes suggestionum ejus verba discutio, et non ita hæc esse ut sonuerunt, manifesto? Bonum namque videntur promittere, sed ad perditum finem trahunt. In medium igitur oris ejus intrare, est calliditatis ejus verba penetrare, ut nequaquam pensetur quid resonant, sed quo intendant.

pensetur quid resonent, sed quo intendant. Questo mostro, secondo s. Giovanni, porta le *corna dell'agnello*, e parla il *linguaggio del dragone;* non già un linguaggio di bestemmia, che non sedurrebbe alcuno, ma un linguaggio di religione che seduce coloro i quali non si mettono bastantemente in guardia contro i suoi artificii: *verba calliditatis.* Sotto un altro aspetto il *freno* di questo mostro rappresenta molto più naturalmente ancora le regole alle quali è assoggettato questo corpo; la doppiezza del freno può adunque indicare quella delle regole che sotto apparenze sante e religiose coprono vizii ed abusi ugualmente pericolosi e funesti, che difficilmente si scoprono, perchè formano il segreto del corpo.

Come si apriranno le porte del viso o della bocca del *Leviathan*. Come il terrore cingerà i suoi denti. ♈. 5.

« Chi aprirà le porte della faccia di questo mostro? » *Portas vultus ejus quis aperiet?* « Le porte del suo viso » (dice s. Gregorio) sono gli iniqui dottori, i quali vengono così chiamati perchè per mezzo di essi si entra » da ognuno per formare in certa guisa l'impero di questo Leviathan. Imperocchè siccome la Scrittura ha per » costume di chiamare i santi predicatori *le porte di* » *Sion,* così per *le porte del Leviathan* si indicano i » maestri dell'errore, di cui, mentre si ascoltano le perverse prediche, si dischiude ai miseri uditori la via » della perdizione. La voce *Sion* è interpretata *speculazione,* e non si chiamano immeritevolmente porte di » Sion i santi predicatori, perchè col mezzo della loro » vita e dottrina entriamo nei segreti della superna contemplazione (1). Le porte del Leviathan però sono sovventi volte aperte innanzi agli occhi degli uomini per » riceverli, e si chiudono poi per sorprenderli; giacchè » in apparenza presentano la rettitudine, ed in sostanza » persuadono la iniquità. Sono adunque chiuse per sorprendere, perchè all'uopo di non essere conosciute in-

(1) *Greg. in Job n.* 46. Portæ vultus ejus sunt iniqui doctores, qui idcirco portæ vultus ejus vocati sunt, quia per ipsos quisque ingreditur, ut Leviathan iste quasi in potestatis suæ principatu videatur. Sicut enim Scriptura sancta sanctos viros (*vel potius* prædicatores, *ut ex sequentibus patet*) portas Sion vocare consuevit (Sion quippe speculatio interpretatur, et non immerito prædicatores sanctos portas Sion dicimus, quia per eorum vitam atque doctrinam abscondita supernæ contemplationis intramus), ita etiam portis Leviathan istius, errorum magistri signantur, quorum dum prædicatio perversa recipitur, miseris auditoribus via perditionis aperitur.

» ternamente sono al di fuori munite colla dissimulazio» ne. Il Signore però colla mirabile sua potenza le apre, » perchè fa conoscere a' suoi eletti i divisamenti degli » ipocriti. *Chi dunque aprirà le porte del suo volto?* » Sottintendi: se non io, che manifesto chiaramente ai » miei eletti i maestri dell' errore nascosti sotto l' appa» renza della santità(1)?

» E posciachè (continua s. Gregorio) l'Anticristo alla » sua venuta otterrà il dominio sopra le stesse supreme » podestà del secolo, e con doppio errore infuriando si » sforzerà di trarre a sè i cuori degli uomini, loro man» dando i suoi predicatori, e movendo contro di essi le » potenze, a buon dritto soggiunge Iddio parlando del » Leviathan: Intorno ai suoi denti sta il terrore: *Per » gyrum dentium ejus formido;* perciocchè, cangiato il » nome, ha voluto indicar qui co' *suoi denti* quelli che » prima ha chiamato le *sue porte*, perchè aprono l' in» gresso alla perdizione; e nello stesso tempo anche i » suoi denti, perchè infrangono la solidità del vero in » quelli che legano fra i lacci dell' errore(2). La loro » predicazione però avrebbe potuto facilmente essere di» sprezzata dagli ascoltatori, ma fu anzi esaltata al co» spetto dell' umano giudizio dal terrore che vi aggiun» sero le secolari podestà. A buon dritto adunque si af» ferma che *il terrore circonda i suoi denti;* cioè che » le perverse podestà di questo secolo proteggono i pre» dicatori dell'Anticristo; posciachè quelli che gli uni » tenteranno di sedur colle parole, i potenti si studie-

(1) *Greg. in Job n.* 46. Sed portæ istæ ante oculos hominum plerumque ad introducendum quidem apertæ sunt, sed tamen ad deprehendendum clausæ; quia recta in specie exhibent, sed opere prava persuadent. Ad deprehendendum ergo clausæ sunt, quia ne intrinsecus cognosci valeant, exteriori simulatione muniuntur. Quas tamen mira potentia Dominus aperit, quia electis suis hypocritarum mentes comprehensibiles facit. *Portas ergo vultus ejus quis aperiet?* Subaudis, nisi ego, qui electis meis magistros errorum sub specie sanctitatis absconditos, perspicua cognitione manifesto? — (2) *Ibid. n.* 46 *et* 47. Et quia Antichristus veniens, ipsas etiam summas hujus seculi potestates obtinebit, qui duplici errore sæviens conatur ad se corda hominum et missis prædicatoribus trahere, et commotis potestatibus inclinare, bene de Leviathan isto Dominus subdidit, dicens: *Per gyrum dentium ejus formido.* Mutato namque nomine, hos ejus dentes insinuare aliter voluit, quos superius portas vocavit. Perversi enim prædicatores portæ ejus sunt, quia ingressum perditionis aperiunt; dentes ejus sunt, quia eos quos in errore capiunt, a veritatis soliditate confringunt.

» ranno di spaventare colla crudeltà (1) ». Anche qui si scorge come le espressioni medesime del testo trasportino s. Gregorio agli ultimi tempi per mostrargli il compimento di queste parole nei maestri dell' errore nascosti sotto un' apparenza di santità: ***Magistros errorum sub specie sanctitatis absconditos.***

Come il *Leviathan* sarà coperto di squame simili a scudi, che difendendolo lo terranno fermo e sigillato ỷ. 6.

« Il corpo di questo mostro è simile a scudi di bronzo » fatti al getto ». *Corpus illius quasi scuta fusilia.* « Il » corpo di questo Leviathan (dice s. Gregorio), cioè » tutti gli iniqui, essendo duri per la loro ostinazione, » ma fragili per la vita, sono paragonati a scudi di bronzo » fusi. Imperocchè quando ascoltano le parole della pre- » dicazione, non permettono che alcun dardo di ripren- » sione li penetri, perchè, qualunque peccato commet- » tano, oppongono lo scudo di un' orgogliosa difesa. » Nessuna saetta del vero può dunque in essi penetrare, » perchè ricevono le parole di una santa riprensione » nello scudo di una superba difesa (2) ».

« Il suo corpo è costrutto di squame conteste in- » sieme » : *Compactum squamis se prementibus.* « Tutto il » corpo del diavolo (così ragiona s. Gregorio), cioè la » moltitudine dei reprobi, quando è rimproverata per le » sue iniquità, si sforza di scusarsi con tutte quelle tergi- » versazioni che può, ed oppone in certa qual guisa al- » cune squame di difesa, onde non possa essere tra- » fitta dai dardi della verità (3). È però da sapersi (pro- » siegue il santo Dottore) che queste squame di di- » fesa, quantunque coprano quasi tutto l' uman genere,

(1) *Greg. in Job* n. 47 *et* 48. Quorum quidem prædicatio facile despici ab auditoribus poterat; sed hanc, ante humana judicia, adjunctus secularium potestatum terror exaltat. Recte ergo dicitur: *Per gyrum dentium ejus formido;* idest, iniquos prædicatores Antichristi perversæ hujus seculi protegunt potestates. Nam quos illi appetunt loquendo seducere, multi potentium student sæviendo terrere. — (2) *Ibid.* n. 49. Corpus ergo Leviathan istius, idest, omnes iniqui, quia per obstinationem duri sunt, sed per vitam fragiles, scutis fusilibus comparantur. Cum enim verba prædicationis audiunt, nulla correptionis jacula se penetrare permittunt, quia in omni peccato quod faciunt, scutum superbæ defensionis opponunt ... Nulla igitur veritatis sagitta penetratur (talium quisque), quia verba sanctæ correptionis in scuto excipit superbæ defensionis. — (3) *Ibid.* n. 51. Corpus omne diaboli, idest, multitudo reproborum, cum de iniquitate sua corripitur, quibus valet tergiversationibus se excusare conatur, et quasi quasdam defensionis squamas objicit, ne transfigi sagitta veritatis possit.

» pure opprimono specialmente le anime degli ipocriti e
» degli astuti; giacchè essi hanno tanto maggior ripugnanza a confessare le loro colpe, quanto più presto
» arrossiscono di comparir peccatori innanzi agli uomini.
» La simulazione della santità adunque rimproverata e
» l' occulta malizia sorpresa oppongono le squame per
» difendersi, e respingono la spada della verità [1] ».

L' ebraico può anche significare: *Il suo corpo è simile a canali di bronzo; esso è chiuso e sigillato strettamente.* Queste parole danno lo stesso senso; ne risulta sempre che questo corpo mostruoso è coperto di squame somiglianti a scudi, che attaccati l' uno dopo l' altro, formano sopra di esso come altrettanti canali, che estendono su tutte le sue parti quella resistenza che lo rende invulnerabile, e che respinge tutti i dardi contro di lui lanciati; il che s. Gregorio spiega benissimo colla resistenza ai dardi della verità. Queste squame destinate a coprire ed a difendere il corpo rappresentano adunque coloro che sono principalmente destinati a difendere questo corpo, ed a respingere tutte le freccie che vi si posson contro lanciare. Squame siffatte chiudono il corpo, tenendo segreto ciò che accade nell' interno; ed esse vi sono come sigillate, perchè essendo ad esse affidato il segreto del corpo, vi sono attaccate con vincoli più stretti, che metton l' ultimo sigillo all' impegno contratto.

Come le squame del *Leviathan* saranno congiunte ed unite l' una all' altra in modo che diverranno impenetrabili ed indivisibili ℣℣. 7 e 8.

« L' una si unisce all' altra in guisa che non resta tra
» di esse veruno spiraglio » : *Una uni conjungitur, et ne spiraculum quidem incedit per eas.* « Queste squame
» dei peccatori (dice s. Gregorio) sono indurite e con-
» giunte, perchè non sieno penetrate da qualche soffio
» di vita uscente dalla bocca dei predicatori. Imperocchè
» coloro che sono uniti da una simile colpa sono ugual-
» mente stretti da una concorde pertinacia di una per-
» versa difesa, onde sostenersi a vicenda nei loro delitti.

[1] *Greg. in Job n.* 53. Sciendum tamen est, quod istæ defensionum squamæ, quamvis pene omne humanum genus contegant, hypocritarum tamen specialiter et callidorum hominum mentes premunt. Ipsi etenim culpas suas tanto vehementius confiteri refugiunt, quanto se stultius (vel citius) videri ab hominibus peccatores erubescunt. Correpta itaque sanctitatis simulatio, et malitia occulta deprehensa, squamas objicit defensionis, et veritatis gladium repellit.

» Ciascuno teme per sè, mentre vede l' altro ammonito » e ripreso, e per ciò si alzano unanimemente tutti » contro chi rimprovera, perchè ognuno protegge se » stesso sull' altro. Si dice adunque rettamente che *l' una » si unisce all' altra, in guisa che non resta tra di esse » veruno spiraglio*; perchè nelle loro iniquità si proteg- » gono a vicenda con superba difesa, non permettendo » che entri un solo soffio di santa esortazione(1) ».

« La lor pestifera concordia (aggiugne s. Gregorio) » è ancora più apertamente manifestata con quelle pa- » role che sotto si leggono: *È attaccata l' una all' al- » tra, e si tengono in guisa che mai saran separate*. Po- » sciachè quelli che essendo divisi potevan essere cor- » retti, durano uniti nella pertinacia delle loro iniquità, » e tanto più di giorno in giorno si separano dalla co- » gnizione della giustizia, quanto meno si allontanano a » vicenda, non permettendo alcun rimprovero(2). Le » membra di questo Leviathan, ossia tutti gli iniqui, » che il discorso di Dio paragona alla unione delle squa- » me, sono concordi nel difendersi per la uguaglianza » della colpa; e per ciò si dice benissimo che saran » l' una all' altra attaccate, nè mai si separeranno. Im- » perocchè tenendosi a vicenda unite non possono se- » pararsi, essendo obbligati ad una mutua difesa dalla » ricordanza di essere in tutto simili(3) ».

(1) *Greg. in Job n.* 54. Istæ squamæ peccantium, ne ab ore prædicantium aliquo vitæ spiraculo penetrentur, et obduratæ sunt et conjunctæ. Quos enim similis reatus sociat, concordi pertinacia etiam defensio perversa constipat, ut de facinoribus suis alterna se invicem defensione tueantur. Sibi enim quisque metuit, dum admoneri vel corrigi alterum cernit, et idcirco contra corripientium verba unanimiter assurgit, quia se in altero protegit. Bene ergo dicitur: *Una uni conjungitur, et ne spiraculum quidem incedit per eas*, quia in iniquitatibus suis dum vicissim superba se defensione protegunt, sanctæ exhortationis spiracula ad se nullatenus intrare permittunt. — (2) *Greg. in Job n.* 54 *et* 55. Quorum pestiferam concordiam adhuc apertius subdidit, dicens: *Una alteri adhærebunt, et tenentes se nequaquam separabuntur*. Qui enim divisi, corrigi poterant, in iniquitatum suarum pertinacia uniti perdurant, et tanto magis quotidie a cognitione justitiæ separabiliores sunt, quanto a se invicem nulla increpatione separantur. — (3) *Ibid. n.* 55. Quia membra Leviathan istius, idest, iniquos omnes, quos Dei sermo squamarum compactionibus comparat, ad defensionem suam par culpa concordat, bene dicitur: *Una alteri adhærebunt, et tenentes se nequaquam separabuntur*. Tenentes enim se, separari nequeunt, quia eo ad defensionem suam vicissim constricti sunt, quo se sibi per omnia similes esse meminerunt.

L'ebraico ci dà questo senso letterale: *Vir fratri suo adhærebunt*, e la versione dei Settanta ha conservato questa espressione. Si riguarda ciò comunemente come un ebraismo, che significa soltanto ciò che esprime la Volgata: *Una alteri adhærebit*, o, come leggeva s. Gregorio, *adhærebunt*. Ma siccome tutto questo ragionamento è misterioso ed enimmatico, un siffatto ebraismo potrebbe essere impiegato qui espressamente per significar meglio che le squame di questo mostro così intimamente unite sono uomini assai concordi, fratelli inseparabilmente attaccati gli uni agli altri: *Vir fratri suo adhærebunt, tenebunt se, nec separabuntur*. È quest' unione intima e fraterna che di tutte le membra non forma che un solo corpo del pari impenetrabile ed indivisibile. Ciò che s. Gregorio ha detto di tutti i malvagi in generale, si può del pari applicare a quelli che formeranno quel corpo distinto da s. Giovanni e da quello della bestia, e da tutti gli altri malvagi che con questi due mostri periranno.

Come lo starnuto del *Leviathan* sarà uno splendor di fuoco, ed i suoi occhi come le palpebre dell'aurora ✠. 9.

« Lo starnuto di questo mostro sarà come uno splen- » dor di fuoco »: *Sternutatio ejus splendor ignis*. « Siccome » lo starnuto (dice s. Gregorio) scuote principalmente » la testa, la violenta commozione di questo Leviathan » chiamasi uno starnutare, quando egli entrerà nell' uom » dannato, e si insignorirà dei reprobi; si muoverà al- » lora con tanta forza, che turberà, se fia possibile, » anche le elette membra del Signore; di tanti miracoli » e portenti egli farà uso, che la possanza dei prodigi » sembrerà risplendere come un lume di fuoco. Sforzan- » dosi adunque la testa di questo mostro di segnalarsi » coi portenti, a buon dritto il suo starnutare chiamasi » uno splendore di fuoco; giacchè movendosi a perse- » guitare i giusti, comincia a far risplendere agli occhi » dei reprobi lo splendore dei miracoli (1) ».

(1) *Greg. in Job n.* 56. Quia sternutatio caput maxime concutit, Leviathan istius sternutatio vocatur illa ejus extrema commotio, qua damnatum hominem ingreditur, et per eum reprobis principatur. Qui tanta tunc virtute se commovet, ut membra Domini, si potest fieri, etiam electa perturbet; tantis signis et prodigiis utitur, ut miraculorum potentia quasi quodam ignis lumine resplendere videatur. Quia ergo commotum caput illius miraculis clarescere nititur, recte ejus sternutatio splendor ignis vocatur. In eo enim quod se ad persequendos justos commovet, ante reproborum oculos signorum virtutibus lucet.

« E perchè i saggi del mondo diventano satelliti della » sua tirannide, ond' esso esercita il suo potere in ogni » opera iniqua coi lor consigli, si dice benissimo che » *gli occhi suoi sono come le palpebre dell' aurora : Et* » *oculi ejus ut palpebræ diluculi ;* posciachè egli occhi, » che fitti nel capo servono alla visione, si indicano » giustamente i consiglieri di lui, che mentre prevedono » con perverse macchinazioni come e quando si debba » operare, additano quasi le vestigia che debbono impri- » mere i loro piedi nella maligna loro condotta. Per le » palpebre dell' aurora poi intendiamo le estreme ore » della notte, in cui questa apre in certa guisa gli oc- » chi nel tempo stesso che mostra i principii della luce. » I saggi del secolo adunque, seguendo con perversi » consigli la malizia dell'Anticristo, sono come le palpebre » dell'aurora, perchè assicurano che la fede ch' essi trova- » no stabilita in Cristo, è simile alla notte dell' errore, » e che la venerazione renduta all'Anticristo è il vero » mattino; giacchè essi si fanno mallevadori di respin- » gere le tenebre, e di annunciar la luce della verità » con segni splendidi, perchè non possono persuadere » ciò che vogliono, se non professano di annunciar qual- » che cosa di meglio (1) ».

Ciò che s. Gregorio dice qui dell'Anticristo è ugualmente applicabile al falso profeta, che secondo s. Giovanni dee accompagnarlo. L'Anticristo, giusta il sentimento di s. Paolo, arriverà *per operazione di Satana con tutta potenza e con segni e prodigi bugiardi* (2). Ciò conferma il ragionamento di s. Gregorio intorno ai pro-

(1) *Greg. in Job* n. 56 *et* 57. Et quia ejus tyrannidi sapientes mundi adhærent, eorumque consiliis, omne quod pravum molitur exercet, recte subjungitur, *Et oculi ejus ut palpebræ diluculi.* Per oculos quippe qui inhærentes capiti, utilitati visionis inserviunt, non immerito ejus consiliarii designantur, qui dum perversis machinationibus quæ qualiter agenda sunt, prævident, malignis ejus operariis quasi ostensum pedibus iter præbent. Qui recte palpebris diluculi comparantur. Palpebras namque diluculi extremas noctis horas accipimus in quibus quasi nox oculos aperit, dum venturæ lucis jam initia ostendit. Prudentes igitur seculi, malitiæ Antichristi perversis consiliis inhærentes, quasi palpebræ sunt diluculi, quia fidem quam in Christo inveniunt, quasi erroris noctem asserunt, et venerationem Antichristi verum esse mane pollicentur. Spondent enim se tenebras repellere, et veritatis lucem signis clarescentibus nuntiare, quia nec persuadere quæ volunt, possunt, nisi exhibere meliora fateantur. — (2) 2 *Thessal.* II. 9.

digi dell'Anticristo, di quel nemico di Gesù Cristo, il quale è particolarmente rappresentato dalla prima delle due bestie vedute da s. Giovanni, perchè egli ne sarà il capo. *Il dragone gli diede la sua forza e la sua grande potenza,* dice s. Giovanni(1); il che può indicare il potere di far miracoli, di cui s. Paolo ha testè parlato. La seconda bestia, al dir di s. Giovanni, *esercitava tutto il potere della prima bestia dinanzi ad essa, e fece sì che la terra e i suoi abitatori adorasser la prima bestia .... E fece prodigi grandi sino a fare scendere anche fuoco dal cielo sulla terra a vista degli uomini, e sedusse gli abitatori della terra mediante i prodigi che fugli dato operare davanti alla bestia*(2). Ecco adunque come lo starnuto di questo secondo mostro sarà uno splendore di fuoco: ecco come i suoi ultimi sforzi, somiglianti a quelli dello starnuto, faranno risplendere il fuoco collo splendore dei prodigi moltiplicati. Un siffatto splendore è rappresentato nella Volgata dal *fuoco*, e nell' ebraico dalla *luce*, che ancor più ad esso si addice. Gli occhi di questo mostro sono non solamente quelli che nel suo corpo vengono reputati più saggi e più illuminati; ma in particolare quelli che da loro si reputeranno *veggenti*, ossia profeti; giacchè bisogna sempre ricordarsi che questo secondo mostro è chiamato da s. Giovanni il *falso profeta* della bestia. In questo mostro adunque saran compresi uomini, i quali avran nominanza di profeti; e questi sono i suoi occhi, simili alle palpebre dell' aurora, perchè, secondo il concetto di s. Gregorio, si sforzeranno di persuadere che si esce dalla notte, e che si comincia a veder risplendere la luce del mattino: *Quia fidem quam in Christo invenimt, quasi erroris noctem asserunt, et venerationem Antichristi verum esse mane pollicentur.*

« Dalla sua bocca escono lampade simili a fiaccole » ardenti »: *De ore ejus lampades procedent, sicut tædæ ignis accensæ.* « Siccome (dice s. Gregorio) questo » Leviathan ha non solamente gli occhi, i quali cerchino » il male, suggerito da maligni consigli, ma anche la » bocca, che egli apre per pervertire le umane menti, » onde per mezzo di pravi oratori accende i cuori degli

Come dalla bocca del *Leviathan* esciranno lampade simili a fiaccole ardenti ed a scintille di fuoco. ỳ. 10.

(1) *Apoc.* XIII. 2. — (2) *Ibid.* 12 *et seqq.*

» ascoltanti ad amar la fallacia dell' errore, si soggiunge » egregiamente: *Dalla sua bocca escono lampade.* Imperocchè quelli che vedono si chiaman *occhi*, e quelli » che van predicando si appellano *bocca*. Ma da questa » bocca escono lampade, perchè accendono le menti » degli ascoltanti all' amor della perfidia; e mentre sem- » bra che essi mercè la sapienza risplendano, abbruciano » certamente colla loro malvagità(1). Ma le seguenti pa- » role, *siccome fiaccole accese*, mostrano di qual sorta » sia la luce mandata da questa sapienza. Ecco che già » apertamente si descrive la ipocrisia di quelli, la cui » predicazione è comparata alle fiaccole accese. Imperocchè allorquando si accende la fiaccola, manda per vero » dire un odor soave, ma un lume oscuro: nella stessa » guisa i predicatori dell' Anticristo, perchè usurpano le » apparenze della santità, mentre esercitano le opere » della iniquità, mandano come un dolce olezzo, ma o- » scura è la loro luce: posciachè olezzano per mezzo della » simulazione della giustizia, ma danno un oscuro lume » perchè commettono il male(2). S. Giovanni nell' Apo- » calisse (continua s. Gregorio) comprende in una breve » descrizione la malizia del simulare di costoro: *E vidi » un' altra bestia che saliva da terra, che aveva due » cornu simili all' agnello, ma parlava come il dragone.* » In una anterior descrizione egli aveva già dipinto un' al- » tra bestia, cioè l' Anticristo, dopo il quale si dice » che salisse quest' altra bestia, perchè dopo di lui s' a- » vanza la moltitudine dei predicatori suoi, che si glo-

(1) *Greg. in Job n.* 57 *et* 58. Quia Leviathan iste non solum habet oculos, qui malignis consiliis perversa provideant, sed os quoque ad pervertendas mentes hominum aperit, quoniam per prædicatores pravos ad diligendam erroris fallaciam auditorum corda succendit, apte subjungitur: *De ore ejus lampades procedunt.* Qui enim provident, oculi, qui autem prædicant, os vocantur. Sed de hoc ore lampades exeunt, quia mentes audientium ad amorem perfidiæ accendunt: et unde quasi per sapientiam lucent, inde procul dubio per nequitiam concremant. — (2) *Ibid.* Sed qualis ipsa sapientia eorum lux sit, ostenditur, cum protinus subinfertur: *Sicut tedæ ignis accensæ.* Ecce jam hypocrisis eorum apertæ describitur, quorum prædicatio tædarum lampadibus comparatur. Tæda enim cum accenditur, odorem quidem suavem habet, sed lumen obscurum. Ita isti prædicatores Antichristi, quia sanctitatis sibi speciem arrogant, sed tamen opera iniquitatis exercent, quasi blandum quidem est quod redolent, sed nigrum quod lucent. Olent enim per simulationem justitiæ, sed obscurum ardent per nequitiæ perpetrationem.

» riano di una terrena podestà; giacchè l'alzarsi da » terra è un inorgoglirsi della terrestre gloria[1]. Questa » bestia ha *due corna simili all' agnello*, perchè coll' ipo- » crisia della santità finge di possedere quella sapien- » za e quella vita che il Signore ha in sè veramente » singolari. Ma siccome sotto le apparenze dell' agnello » infonde il veleno di serpente nei reprobi ascoltanti, si » soggiugne a buon dritto che *parlava come il drago-* » *ne*[2]. Questa bestia adunque, ossia la moltitudine dei » predicatori, se parlasse apertamente come il dragone, » non apparirebbe simile all' agnello; assume l' appa- » renza dell' agnello per esercitar le opere del drago- » ne; amendue le quali cose sono qui significate colle » fiaccole accese, perchè e mandano un colore oscuro » per l' effetto della loro malizia, e spargon quasi un » soave olezzo col mezzo della simulazione della loro » vita[3] ». Scorgiamo qui come s. Gregorio si trovi condotto a riconoscere nel Leviathan la seconda bestia di cui parla s. Giovanni.

L' ebraico può anche significare: « Dalla sua bocca » escono lampade, e sfuggono scintille di fuoco ». Queste lampade *illuminano*, e le scintille *ardono*. Le parole sprigionate dalla bocca di questi uomini perversi sembrano presentare la luce della verità; ma ne escono scintille che accendono e mantengono il fuoco delle passioni. In tal guisa sotto le corna dell' agnello essi coprono il linguaggio del dragone.

« Dalle nari di questo mostro esce un fumo somigli- » ante a quello di una caldaia accesa e bollente »: *De nari-* Come dalle nari del *Leviathan* uscirà

(1) *Greg. in Job n.* 59. Quorum simulationis malitiam Joannes in Apocalypsi brevi descriptione comprehendit dicens: *Vidi aliam bestiam ascendentem de terra, habentem duo cornua similia agni, et loquebatur ut draco.* Priorem quippe bestiam, idest Antichristum, superiore jam descriptione narraverat; post quem etiam hæc alia bestia ascendisse dicitur, quia post eum multitudo prædicatorum illius ex terrena potestate gloriatur. De terra quippe ascendere, est de terrena gloria superbire. — (2) *Ibid.* Quæ habet *duo cornua agni similia*, quia per hypocrisim sanctitatis, eam quam in se veraciter Dominus habuit singularem, sibi inesse et sapientiam mentitur et vitam. Sed quia sub agni specie auditoribus reprobis serpentinum virus infundit, recte illic subditur: *Et loquebatur ut draco.* — (3) *Ibid.* Ista ergo bestia, idest, prædicantium multitudo, si aperte ut draco loqueretur, agno similis non appareret: sed assumit agni speciem, ut draconis exerceat operationem. Quod hic utrumque per tædarum lampades exprimitur, quia et obscurum ardent per affectum malitiæ, et quasi suave redolent per simulationem vitæ.

un fumo somigliante a quello di una caldaia bollente, o di una palude coperta da giunchi. ℣. 11.

bus ejus procedit fumus sicut ollæ succensæ atque ferventis. « Il fumo (dice s. Gregorio) ferisce la punta degli occhi, » onde si dice che esca dalle nari del mostro, perchè » la seduzione proveniente dalle insidie de' suoi miracoli » genera per un istante qualche oscura dubbiezza anche » nel cuore degli eletti. Dalle narici del Leviathan esce » il fumo, perchè da' suoi mendaci prodigi s' alza un » tumulto caliginoso anche nelle menti dei buoni, onde » veggendo segni terribili vanno ondeggiando fra oscuri » pensieri. Si verifica pertanto ciò che per la bocca della » Verità dice il Vangelo, e che sopra abbiam riferito: » *Sorgeranno de' falsi Cristi e de' falsi profeti, e faranno » dei miracoli e dei prodigi da sedurre, se fosse possi- » bile, anche gli eletti* (1). Si esprime bene altresì con » questa caligine del fumo il fervor degli animi, dicendo: » *Come da caldaia accesa e bollente.* Imperocchè ogni » anima allora è bollente caldaia, quando sostiene gli » impeti de' suoi pensieri quasi spume di ferventi onde, » che e muove il fuoco dello zelo, e la stessa tempo- » rale oppressione tien chiusa al di dentro come in una » caldaia (2) ».

Sotto un altro aspetto gli *occhi* veggono, la *bocca* parla, e le *nari* fiutano cercando. Gli occhi di questo mostro sono i suoi falsi profeti; la sua *bocca* sono i predicatori della menzogna; le sue *nari* sono quelli fra i suoi membri che attendono a cercare i veraci fedeli per sedurli, o per farli morire; giacchè s. Giovanni dice espressamente della seconda bestia, *che le fu dato il potere di far uccidere tutti quelli che non adoreranno la*

(1) *Greg. in Job n.* 61. Oculorum acies fumo sauciatur. Fumus ergo de ejus naribus procedere dicitur, quia de miraculorum ejus insidiis ad momentum caliginosa dubietas etiam in electorum corde generatur. De Leviathan naribus fumus exit, quia ex ejus prodigiis mendacibus, etiam bonarum mentium oculos trepidationis caligo confundit. Tunc namque in electorum cordibus, conspectis terribilibus signis, obscura cogitatio conglobatur. Unde hoc quod jam supra protulimus, veritatis ore per evangelium dicitur: *Surgent pseudochristi et pseudoprophetæ, et dabunt signa et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi* (*Marc.* XIII. 22). — (2) *Ibid. n.* 61 *et* 62. Bene in hac fumi caligine ipse etiam animorum fervor exprimitur: *Sicut ollæ succensæ atque ferventis.* Velut enim olla fervens est unaquæque tunc anima, cogitationum suarum impetus quasi spumas ardentium ondarum sustinens, quas et ignis zeli commovet, et ipsa temporalis oppressio more ollæ intrinsecus clausas tenet.

immagine della bestia. Le sue nari vanno adunque in traccia di coloro che ricusano di partecipare all' empietà; esse li cercano per farli soccomber col terrore delle minaccie, o per farli uccidere se persistono nel ricusare di consentire all' empio omaggio che da loro si richiede. Il *fumo* che esce dalle nari rappresenta il terrore delle sue minaccie, che sparge alcune nubi nello spirito delle anime deboli, ed oscura ai loro occhi la luce della verità; questo fumo rassomiglia a *quello che esce da una caldaia accesa e bollente,* perchè essi medesimi sono simili a questa caldaia; « posciachè (come s. Gregorio lo » osserva nello stesso luogo) la caldaia si accende allor» quando la mente umana è istigata dalle persuasioni del » maligno nemico. Bolle poi la caldaia quando anche per » consenso si accende nei desiderii di prave suggestioni; » e bollendo manda fuori quasi altrettante onde, quante » sono le opere prave alle quali al di fuori si estende (1) ». Tale è adunque l' immagine di coloro i quali essendo come le nari di questo mostro, spandono quel fumo col terrore delle loro minaccie.

L' ebraico sembra affermare che questo fumo sia *simile a quello che esce da una bollente caldaia, o da una giuncaia;* cioè da una palude, la cui umidità fa nascere i giunchi, e solleva vapori tali che la coprono con una nebbia simile al fumo; e già noi veduto abbiamo che, giusta la osservazione di s. Gregorio, questi luoghi umidi rappresentano ancora le anime dei malvagi, in cui regnano le passioni somiglianti all' acqua che bolle in una caldaia da cui fa uscire il fumo, o che fermenta in una palude coperta da giunchi donde fa uscire i vapori di una nebbia somigliante al fumo.

« Il suo alito rende i carboni ardenti, e la fiamma » esce dalla sua bocca »: *Halitus ejus prunas ardere facit, et flamma de ore ejus egreditur.* « Che cosa signi» ficano qui i carboni (dice s. Gregorio) se non le ani» me dei reprobi accese dalle terrene concupiscenze? » Imperocchè esse ardono allorquando bramano qualche » temporale diletto; ed in fatto i desiderii abbruciano

Come l' alito del *Leviathan* renderà ardenti i carboni, e la fiamma uscirà dalla sua bocca. ✝. 12.

(1) *Greg. in Job n.* 66. Olla succenditur, cum mens humana maligni hostis suasionibus instigatur. Olla autem fervet, cum jam etiam per consensum in desideriis pravæ persuasionis accenditur; et tot undas quasi fervendo projicit, per quot se nequitias usque ad exteriora opera extendit.

» perchè non permettono che l' animo sia quieto ed in-
» tegro. Tante volte adunque l' *alito* del Leviathan accende
» i carboni, quante l' occulta sua suggestione trascina le
» umane menti ad illeciti diletti; giacchè ne accende al-
» cune colle fiaccole della superbia, altre con quelle del-
» l' invidia, o della lussuria, o dell' avarizia (1). Tanto
» adunque il Leviathan soffia col suo alito nei carboni,
» quanto cogli sforzi di occulte suggestioni accende le
» umane menti ad illecite azioni; onde egregiamente si
» soggiunge poco dopo: *ed escon fiamme dalla sua bocca*.
» In verità la fiamma della sua bocca è la stessa istiga-
» zione di un occulto favellare; giacchè dirige a cia-
» scun' anima parole di una iniqua persuasione; ma ciò
» che esce dalla sua bocca è fiamma, perchè l' animo
» arde nei desiderii quando si sente istigato dalle sue
» suggestioni (2). Queste stesse suggestioni sono giorna-
» liere, nè cessa di farle infino al termine della presente
» vita; ma allora esso si dilaterà nella sua nequizia,
» quando comparendo sotto le forme di quell' uomo di
» perdizione, si mostrerà più apertamente nella gloria di
» questo mondo. Allora il suo alito farà ardere i carboni
» con maggior veemenza, perchè trovando già le menti
» dei reprobi accese dall' amore della gloria temporale,
» le infiammerà coi soffii delle sue suggestioni fino alla
» nequizia di esercitare la crudeltà. Uscirà allora la fiam-
» ma dalla sua bocca, perchè tutto ciò che dirà da sè,
» tutto ciò che dirà per mezzo de' suoi predicatori, è un
» fuoco con cui si abbruciano le legna infruttuose (3) ».

(1) *Greg. in Job* n. 67. Quid prunas, nisi soccensas in terrenis concupiscentiis reproborum hominum mentes appellat? Ardent enim cum quodlibet temporale appetunt; quia nimirum urunt desideria quæ quietum ac integrum esse animum non permittunt. Toties igitur Leviathan halitus prunas accendit, quoties ejus occulta suggestio humanas mentes ad delectationes illicitas pertrahit. Alios namque superbiæ, alios invidiæ, alios luxuriæ, alios avaritiæ facibus inflammat. — (2) *Ibid.* n. 67 *et* 68. Tanto igitur Leviathan iste halitu in prunis flat, quanto annisu suggestionis occultæ humanas mentes ad illicita inflammat. Unde et bene mox subditur: *Et flamma de ore ejus egreditur*. Flamma quippe oris ejus est ipsa instigatio occultæ locutionis. Pravæ enim suasionis verba ad uniuscujusque animum facit, sed flamma est quod de ejus ore egreditur, quia ardet in desideriis animus, cum ejus suggestionibus instigatur. — (3) *Ibid.* n. 68. Hæc quotidie suggerit; hæc usque ad præsentis vitæ terminum suggerere non desistit; sed tunc se nequius dilatat, cum per illum damnatum hominem veniens, in hujus mundi se gloria apertius ostentat... Tunc ejus halitus vehementius prunas ardere facit, quia re-

Sotto un altro aspetto, come già abbiam veduto, il *fumo* che esce dalle nari di questo mostro può rappresentare il terrore delle minaccie di quelli fra i suoi membri i quali cercheranno allora i veri fedeli per sedurli o per farli uccidere; ed il *fuoco* di cui qui si parla potrebbe essere quello della persecuzione. Questo mostro *col suo alito rende ardenti i carboni*, perchè colle sue suggestive stimola i malvagi ad alzarsi contro gli uomini dabbene; e la fiamma *esce dalla sua bocca*, perchè il suo linguaggio provoca una persecuzione crudele contro tutti quelli che non vorranno partecipare all' empietà.

Come la forza sarà sotto il collo del *Leviathan*, e come egli avrà per foriera la indigenza, la rovina e lo sterminio. ỳ. 13.

« Nel suo collo starà la forza ». *In collo ejus morabitur fortitudo.* « Che cosa mai si indica col collo di questo Leviathan (dice s. Gregorio) se non il gonfiarsi » dell' orgoglio, per cui sollevandosi contro Dio si estolle » insieme e colla simulazione della santità, e colla gonfiezza del potere? Imperocchè, esprimendosi la superbia col collo, il Profeta, rimproverando le figliuole di » Gerusalemme, dice: *Camminarono col collo esteso: Ambulaverunt extento collo.* Si dice adunque che nel collo » del Leviathan sta la sua fortezza, perchè esso sarà aiutato » dalla potenza aggiunta all' orgoglio. Imperocchè tutto ciò » che superbamente si estolle, tutto ciò che astutamente si » macchina, si eseguisce anche colle forze di una secolare » potenza (1). E perchè tutti quelli che col mezzo di perversi costumi entrano nell' amicizia di lui, non lo riconoscono (o sia non lo seguono) se prima non han perduto » le vere ricchezze dell' anima, acconciamente si soggiunge: *E la indigenza camminerà innanzi a lui: Et faciem ejus præcedet egestas;* giacchè colla faccia si suol » indicare la conoscenza, onde è scritto: *E la mia faccia*

proborum mentes, quas jam calentes amore gloriæ temporalis invenerit, suggestionis suæ flatibus usque ad nequitiam exercendæ crudelitatis incendit. Tunc de ore ejus flamma egreditur, quia quidquid per se, quidquid per prædicatores suos loquitur, ignis est quo infructuosa ligna concremantu.

(1) *Greg. in Job l.* 34 *n.* 2. Quid collo Leviathan istius, nisi elationis extensio designatur, qua contra Deum se erigens, cum simulatione sanctitatis etiam tumore potestatis extollitur? Quia enim per collum superbia exprimitur, Isaias propheta testatur, qui Jerusalem filias redarguit, dicens: *Ambulaverunt extenta collo.* In collo ergo Leviathan istius fortitudo demorari dicitur, quia elationi illius etiam subjuncta potentia suffragatur. Nam quidquid tunc superbe extollitur, quidquid callide machinatur, etiam eam virtute potentiæ secularis exsequitur.

» *ti precederà. Facies mea præcedet te;* cioè la cognizione di me ti servirà di guida (1). Si dee poi sapere » che nelle sacre Scritture l' indigenza degli eletti è presa in diverso senso da quella dei reprobi; perciocchè » la povertà degli eletti consiste in ciò che considerando » le vere ricchezze della celeste patria, si accorgono di » essere poveri mentre si trovano nel travaglioso esiglio » della presente vita (2). Ma i reprobi non sanno riconoscere questa povertà; perchè mentre vanno in traccia » di ciò che vedono, trascurano di pensare alle cose invisibili che hanno perdute; onde la loro si chiama propriamente indigenza, perchè nel mentre che si empiono » di vizii, si vuotano delle ricchezze della virtù. Ai quali » spesso accade, che ergendosi colla pazzia dell' orgoglio, » mentre indarno considerano i danni della lor rovina, » riconoscono di esser poveri anche di buone azioni (3). » Essendo adunque la indigenza de' reprobi una privazione » di meriti, si dice benissimo del Leviathan che *l' indigenza camminerà innanzi a lui;* perocchè nessuno lo » può riconoscere, se prima non si spoglia di tutte le ricchezze delle virtù. Comincia in fatto a distruggere i » buoni pensieri, ed allora inspira nelle anime una più » aperta notizia della sua iniquità. Si dice adunque che » l' indigenza precede la faccia di lui, perchè si perdono » prima le forze della virtù, e si contrae poscia con esso » lui una certa famigliarità, per cui si ha di esso cognizione. O certamente, insinuandosi egli in molti frodolentemente in guisa da non poter essere scoperto, » spogliandoli della loro virtù senza manifestare la maliziosa sua astuzia, si dice chè l' indigenza lo precede,

(1) *Greg. in Job n. 4 et 5.* Et quia omnis qui perversis moribus, amicitiis ejus innotescit, prius veras mentis divitias amittit, apte subjungitur: *Et faciem ejus præcedet egestas.* Per faciem quippe solet notitia designari. Unde scriptum est: *Et facies mea præcedet te*, idest, notitia ducatum præbebit. — (2) *Ibid.* Sciendum vero est quod egestas in sacro eloquio aliter electorum ponitur, atque aliter reproborum. Egestas namque electorum est, cum veræ divitiæ cœlestis patriæ ad eorum animum redeunt, et in hoc ærumnoso præsentis vitæ exsilio positi, pauperes se esse meminerunt. — (3) *Ibid. n. 6.* Sed hanc paupertatem reprobi considerare nesciunt, quia dum sequuntur ea quæ conspiciunt, cogitare invisibilia negligunt quæ perdiderunt. Unde et egestas eorum proprie dicitur, quia dum replentur vitiis, virtutum divitiis vacuantur. Quibus sæpe evenit ut per elationis dementiam sublevati, dum nequaquam ruinæ suæ damna considerant, esse se etiam bonis actibus inopes non cognoscant.

» come se si dicesse con più chiare parole: Siccome » egli tenta colle insidie, così spoglia prima di essere » veduto (1) ».

Sotto un altro aspetto il *collo* è la parte che congiunge la testa al corpo; onde può indicar quelli che in questo mostro sono più attaccati al capo, e ricevendo da lui gli ordini li trasmettono al corpo. In fatto nelle principali membra consiste la forza principale di questo mostro, la cui testa non potrebbe disporre del corpo senza il collo, ed il cui corpo non potrebbe senza il collo ricevere le influenze della testa; ond'è verissimo che la *forza* di questo mostro sta *nel collo*. Quanto più corto è questo collo, tanto più forte è il mostro, perchè allora il corpo essendo più vicino alla testa, ne riceve più agevolmente la influenza, e dà minor campo ai colpi che potrebbero separare la testa dal corpo. *La forza* sta adunque *nel collo* di questo mostro, e *l' indigenza cammina innanzi alla sua faccia*, perchè il suo approssimarsi annuncia la perdita delle vere ricchezze dell'anima, che consistono nella scienza e nella virtù: la scienza è la ricchezza dello spirito; e la virtù quella del cuore. Questo mostro fa perdere siffatte ricchezze, favoreggiando ugualmente l'ignoranza ed il vizio. Secondo la versione dei Settanta, l'ebraico potrebbe significare: *La ruina correrà innanzi alla sua faccia;* la ruina sarà la sua foriera; espressione che qui può rinchiudere un gran senso; giacchè questo mostro, come lo osserva benissimo s. Gregorio, non apparirà in tutta la sua potenza, e non farà le più grandi stragi che alla fine dei tempi all'epoca dell'Anticristo: ma quante rovine non lo hanno già preceduto? Rovina delle Chiese d'oriente, trascinate successivamente dall'eresia e dallo scisma; rovina delle Chiese dell'Africa, debellate dal

(1) *Greg. in Job n.* 6. Quia ergo, ut diximus, egestas reproborum est defraudatio meritorum, recte de Leviathan dicitur: *Faciem ejus præcedet egestas.* Nemo quippe cognitioni ejus jungitur, nisi prius virtutum divitiis denudetur. Prius enim bonas cogitationes subtrahit, et tunc eis apertiorem notitiam suæ iniquitatis infundit. Egestas ergo faciem illius præcedere dicitur, quia prius facultas virium perditur, ut quasi per familiaritatem postmodum ejus notitia cognoscatur. Vel certe quia multis ita fraudulenter subrepit, ut ab eis deprehendi nequaquam possit, et sic eorum virtutes evacuat, quatenus astutiæ suæ malitiam non ostendat, faciem ejus egestas præire perhibetur, ac si aperte diceretur: Qoia cum insidians tentat, priusquam videatur exspoliat.

maomettismo; rovina delle Chiese del settentrione, ugualmente pervertite dall' eresia, o separate dallo scisma. È dunque verissimo che la ruina dee essere la foriera di questo mostro: *Ante faciem ejus curret perditio.* I Settanta traducendo così hanno dovuto leggere nel testo ebraico אבדון, che traslatarono col ἀπώλεια, *perditio*, e questa stessa parola potrebbe qui essere di un gran senso; giacchè ricorda naturalissimamente, e molto a proposito quell'*Abaddon*, אבדון, di cui parla s. Giovanni nell' Apocalisse, quando col finir la descrizione della prima delle tre sventure che debbono impor termine alla durata dei secoli, dice, parlando delle locuste, i cui guasti cagioneranno quella prima calamità, che esse avevano per re l'angelo dell' abisso, chiamato in ebraico *Abaddon*, אבדון, ed in greco *Apolluon;* al che la nostra Volgata aggiunge: Ed in latino *Sterminatore. Et habebant super se regem angelum abyssi, cui nomen hebraice Abaddon, græce autem Apolluon* (Ἀπολλύων), *latine habens nomen Exterminans* (1). Queste locuste condotte dall' angelo sterminatore, detto in ebraico *Abaddon,* sono mostrate a s. Giovanni al suono della quinta tromba, come quelle che debbono apparire nella quinta età della Chiesa; ed è al terminar della stessa età che i due testimonii promessi debbono essere uccisi dalla bestia, la quale dee salir dall' abisso accompagnata da quella seconda bestia che sarà il suo falso profeta. Nella sesta età adunque debbono comparire i due mostri notati da s. Giovanni, nei quali si trovano i caratteri di quei che sono descritti nel libro di Giob. *Abaddon* comparendo nella quinta età colle locuste che lo seguono, sarà adunque in realtà il precursore del Leviathan: *Ante faciem ejus curret Abaddon.*

Come le membra od i muscoli delle carni del *Leviathan* saranno ben legati tra di loro, ed uniti al corpo; e come i fulmini saran lanciati sopra di lui senza passar altrove. ỳ. 14.

« Le membra delle carni di questo mostro sono lega» te fra di esse: » *Membra carnium ejus cohærentia sibi.* « Le *carni* di questo Leviathan (dice s. Gregorio) sono » tutti i reprobi che non si sollevano col desiderio alla » intelligenza della spirituale patria. Le membra poi delle » carni sono quelli che si congiungono ai malvagi, e li » precedono nella iniquità; mentre al contrario s. Paolo, » parlando del corpo di nostro Signore, dice: *Voi siete corpo* » *di Cristo, e membra gli uni degli altri.* In fatto altro

(1) *Apoc.* IX. 11.

» è il membro di un corpo, ed altro il membro di un » membro; giacchè il membro di un membro, è per esempio il dito per riguardo alla mano, la mano per riguardo al braccio; e tutto ciò insieme è membro del » corpo. Siccome adunque nel corpo spirituale del Signore diciamo membra di membrò coloro che nella » Chiesa di lui sono retti dagli altri; così in quella » reproba congrega del Leviathan sono membra delle » carni coloro i quali coll'iniquo operare si congiungono ad altri di lor più malvagi (1). Ma perchè questo nemico pieno di malvagità è sempre concorde » con se medesimo nelle opere perverse dalle prime infino alle ultime, il discorso di Dio fa menzione di » membra delle carni in esso lui aderenti. Imperocchè » sono di unanime consenso nella perversità, in guisa che » non sieno divisi da alcuna vicendevole contesa; onde » non essendo disgiunti da veruna altercazione prevalgono » fortemente contro i buoni, appunto perchè si tengono » concordi nel male (2). Ma si lanceranno sopra di lui » i fulmini, e non saranno altrove trasportati: *Mittet contra eum fulmina, et ad locum alium non ferentur*. Qual' altra cosa (prosiegue s. Gregorio) si indica mai colla » voce *fulmini*, se non quelle tremende sentenze dell'estremo giudizio? Le quali si chiaman fulmini appunto » perchè accendono in perpetuo coloro che feriscono. E » sopra di questo mostro aveva veduto s. Paolo discendere questi fulmini allorquando diceva: *Il Signor Gesù » Cristo lo ucciderà collo spirito della sua bocca, e lo*

(1) *Greg. in Job n.* 8. Carnes vero Leviathan istius sunt omnes reprobi, qui ad intellectum spiritalis patriæ per desiderium non assurgunt. Membra vero sunt carnium hi qui eisdem perverse agentibus, et sese ad iniquitatem præcedentibus junguntur, sicut e contra per Paulum (de dominico corpore) dicitur: *Vos estis corpus Christi et membra de membro*. Aliud quippe est membrum corporis, aliud membrum membri... Membrum namque membri est digitus ad manum, manus ad brachium; membrum vero est corporis, totum hoc simul ad corpus universum. Sicut ergo in spiritali dominico corpore membra de membro dicimus eos qui in ejus Ecclesia ab aliis reguntur, ita in illa Leviathan istius reproba congregatione membra sunt carnium, qui iniquo opere quibusdam se nequioribus junguntur. — (2) *Ibid.* Sed quia hostis malignus sibi in perverso opere a primis usque ad extrema concordat, divinus sermo in eo membra carnium sibimet cohærentia memorat. Sic namque perversa unanimiter sentiunt, ut nulla contra se vicissim disputatione dividantur. Nulla eos diversitatis altercatio tunc scindit, et idcirco contra bonos vehementer prævalent, quia in malo se concorditer teneant.

» *struggerà collo splendore della sua venuta*. Questi fulmini che contro di lui si lanciano non saranno trasportati ad altro luogo, perchè con gaudio dei giusti colpiranno i soli reprobi (1) ».

L' ebraico può avere anche la seguente significazione: « I muscoli della sua carne sono legati tra di essi; e » sono strettamente attaccati sopra di lui senza che si » possa staccarneli ». I *muscoli* sono gli organi del movimento, che rappresentano coloro i quali in un corpo imprimono il moto coll' antorità che vi esercitano, quantunque in un grado inferiore a quella che risiede nel capo e nel collo, che serve di congiunzione al capo stesso col corpo. In siffatta guisa ed il *capo* ed il *collo* rappresentano quelli che esercitano la principale autorità in questo corpo; ed i *muscoli* quegli altri che, esercitando un' autorità ad essi sottoposta, imprimono il moto a tutto il corpo. Nel mostro qui descritto tutti quelli che sono ammessi all' esercizio dell' autorità sono intimamente fra loro legati; e sono con sì stretta relazione avvinti al corpo, che non se ne possono distaccare. E secondo la osservazione di s. Gregorio, quest' intima unione degli uomini pel male è ciò che loro dà una maggior forza contro gli uomini dabbene: *Idcirco contra bonos vehementer prævalent, quia in malo se concorditer tenent.*

Come il cuore del *Leviathan* sarà duro al par della pietra, saldo come un incudine, e fermo come la mola inferiore. ỳ. 15.

« Il cuore di questo mostro si indurirà come la pietra ». *Cor ejus indurabitur quasi lapis.* « Il cuore del nostro » vecchio nemico (dice s. Gregorio) diventerà duro come » la pietra, perchè non sarà mai ammollito da veruna » penitenza e conversione; e siccome non sarà atto a » ricevere che i colpi dell' eterna vendetta, egregiamente » si soggiunge che sarà *saldo come l' incudine battuta da* » *martello;* giacchè colui che batte col martello, pianta l' in» cudine atta solo ad essere percossa; chè a quest' uopo » solamente si stabilisce l' incudine. Il Leviathan adunque » è stretto come l' incudine battuta dal martello, perchè

(1) *Greg. in Job n.* 10. Quid appellatione fulminum, nisi tremendæ illæ extremi judicii sententiæ designantur? Quæ idcirco fulmina vocantur, quia nimirum eos quos feriunt, in perpetuum incendunt. Fulmina namque super eum Paulus venire conspexerat, cum dicebat: *Quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui, et destruet illustratione adventus sui.* Hæc autem quæ in eum mittuntur fulmina, ad locum alium non feruntur, quia, justis gaudentibus, solos tunc reprobos feriunt.

» sarà avvinto dai lacci dell' inferno, onde sia percosso » dai colpi dell' eterno supplizio. Esso è anche al presente » percosso quando malgrado della sua vigilanza nel ten- » dere insidie si addolora nel veder salvi i giusti. Sopra » l' incudine si formano molti vasi o stromenti, ma essa » malgrado di tanti colpi non si cangia mai in un altro » stromento. A buon diritto adunque il Leviathan è para- » gonato all' incudine, perchè noi siamo perfezionati dalle » sue persecuzioni; mentre esso ed è sempre percosso » e non si cangia mai in verun utile stromento (1) ».

L' ebraico può anche essere traslatato in questa guisa: « Il suo cuore è duro come una pietra e fermo come la » mola inferiore ». Nell' ebraico *la durezza del cuore* è il segno della ostinazione e della pertinacia nel male. Il mostro qui dipinto ha il cuor duro come la pietra, perchè è ostinato ne' suoi sentimenti; ha il cuor fermo come la mola inferiore su cui si macina il grano, perchè è invariabile ne' suoi disegni. Nulla è capace di fargli abbandonare i cattivi sentimenti da cui si è lasciato prevenire, ed i perniciosi disegni che ha formato: esso è nel tempo stesso duro ed insensibile alle querele ed ai rimproveri che si tira addosso, alle grida ed ai gemiti di quelli sui quali esercita le sue violenze.

Come, quando il *Leviathan* sarà tolto, gli angeli temeranno, e saran purificati; e come, quando si alzerà, i potenti temeranno, ed i principi si

« Allorchè questo mostro sarà tolto, gli angeli teme- » ranno, e nel loro spavento saranno purificati ». In tal guisa s. Gregorio intende le espressioni della Volgata: *Cum sublatus fuerit, timebunt angeli, et territi purgabuntur.* « Nulla ci impedisce (dice s. Gregorio) che » intendiamo sotto la espressione del futuro il preterito, » come spesso fa la Scrittura. Nè abbandoniamo il vero » senso se crediamo che, cadendo il Leviathan dall' alto

(1) *Greg. in Job n.* 11. Cor antiqui hostis ut lapis indurabitur quia nulla onquam conversionis pœnitentia mollietur. Qui, quia sotis ictibus æternæ ultionis aptabitur, recte protinus subinfertur: *Et stringetur quasi malleatoris incus.* Incudem quippe malleator solis aptam percussionibus figit. Ad hoc namque incus statuitur ut crebris ictibus feriatur. Leviathan ergo ut malleatoris incus stringitur, quia inferni vinculis coarctabitur, ot æterni supplicii continua percussione tundatur. Qui modo quoque percutitur, dum josti quique, illo in insidiis vigilante, sed doloribus tabescente, salvantur. In incude autem alia vasa formantur, ipsa vero tot percussionibus in vas aliud non transfertur. Recte ergo Leviathan iste incudi comparatus est, quia nos, illo persequente, componimur, ipse autem et semper percutitur, et in vas utile nunquam mutatur.

alloataueranno. ✝. 16. » della beatitudine, anche gli angeli eletti sieno stati atterriti dalla rovina di esso, in guisa che mentre egli » era cacciato dal lor consorzio per la colpa della superbia, lo stesso timore rendesse quelli più solidi e » fermi nel loro stato. Si aggiunge pertanto che *sbigottiti saran purificati*, perchè, uscendo costui con tutte le » reprobe legioni, soli rimasero nelle sedi celesti, ove » beati vivranno in eterno (1). Ma siccome la sacra Scrittura soventi volte designa col nome di angeli i predicatori della Chiesa, perchè annunciano la gloria della » patria celeste, possiamo in questo luogo intendere per » angeli i sacri predicatori. Se adunque ciò che qui dice: *Quando sarà tolto, temeranno gli angeli, ed atterriti si purificheranno*, si riferisce al tempo futuro, noterebbe » l'ultima condanna a cui anderà soggetto questo Leviathan » alla venuta del supremo e formidabil giudice; perchè esso » sarà tolto da questo mondo dall'ira che scoppierà in quell'estremo giudizio, mentre ora è tollerato dall'ammirabile » pazienza di Dio infinitamente dolce. È poi scosso con tanto » terrore, che si turba la fortezza anche dei sacri predicatori: *Giacchè, quando sarà tolto, temeranno gli angeli*. E » perchè nei sacri predicatori con questa tema si toglie » quella ruggine di leggieri vizii che in essi poteva esservi, » si soggiugne subito: *e sbigottiti saran purificati* (2) ».

L'ebraico può tradursi anche in questa maniera: « Quando » egli s'alzerà, i potenti temeranno ed i principi si al-

(1) *Greg. in Job n.* 12 *et* 13. Hoc ergo loco quo dicitur: *Cum sublatus fuerit, timebunt angeli*, ni obstat intelligi quæ sub futuri temporis modo præterita describuntur. Nec recte intelligentiæ sensum relinquimus, si credamus, Leviathan isto ab arce beatitudinis cadente, in ruina ejus etiam electos angelos expavisse, ut cum istum ex illorum numero superbiæ lapsus ejiceret, illos ad robustios standum timor ipse solidaret. Unde et sequitur: *Et territi purgabuntur*. Purgati vero sunt, quia nimirum, isto cum reprobis legionibus exeunte, soli in cœlestibus sedibus qui beate in æternum viverent, remanserunt. — (2) *Ibid. n.* 14 et 16. Sed quia sæpe Scriptura sacra prædicatores Ecclesiæ pro eo quod gloriam patriæ cœlestis annuntiant, angelorum solet nomine designare, possumus hoc loco angelos, sanctos prædicatores accipere... Si ergo hoc quod dicitur: *Cum sublatus fuerit, timebunt angeli*, et *territi purgabuntur*, ad futurum tempus refertur, adveniente districto judice, extrema hic istius Leviathan damnatio designatur, quia de hoc mundo per iram judicii tollitur, qui nunc mira mansuetudinis longanimitate toleratur. Tanto autem hoc pondere terroris excutitur, ut sanctorum etiam prædicatorum fortitudo turbetur. *Cum* enim *sublatus fuerit, timebunt angeli*.... Et quia in sanctis prædicatoribus hoc pavore excoquitur, si qua eis inesse potuit levium rubigo vitiorum, postquam dixit: *Cum sublatus fuerit, timebunt angeli*, apte mox subdidit: *Et territi purgabuntur*.

» lontaneranno ». Quando alla fine dei tempi il corpo di questo mostro si innalzerà col suo orgoglio fino a quel grado di formidabile potenza che s. Giovanni descrive nell'Apocalisse, egli farà tremare i più potenti. S. Giovanni, dopo aver detto che questa seconda bestia avrà il potere di far uccidere tutti quelli che non adoreranno l'immagine della bestia, soggiunge: *E farà che tutti quanti, e piccoli e grandi, e ricchi e poveri, e liberi e servi, abbiano un carattere nella loro mano destra o nella lor fronte*(1). Più sotto aggiunge ciò che egli vide dopo la effusione della sesta coppa che sembra indicare la sesta ed ultima età della Chiesa sulla terra. *Vidi uscire dalla bocca del dràgone e dalla bocca della bestia e dalla bocca del falso profeta tre spiriti immondi simili alle rane. Imperocchè sono gli spiriti de' demonii che fanno prodigi, e sen vanno ai re di tutta la terra per congregarli a battaglia nel giorno grande di Dio onnipotente, e li raunerà nel luogo chiamato in ebraico Armaghedon*(2), cioè l'anatema dei malvagi(3). Questo secondo mostro, che è appellato il *falso profeta* della bestia, esercitando, come lo dice s. Giovanni, tutto il potere della bestia in sua presenza, diffonderà al par di essa un sì grande spavento, che farà tremare i più potenti; ed i principi stessi che allor vivranno, di tal maniera s' allontaneranno che in vece di resistere alle insidiose sollecitazioni di quegli spiriti perversi, vi si lasceranno trascinare, marciando con loro alla battaglia del gran giorno dell' Onnipotente.

Come, quando la spada assalirà il *Leviathan*, nè la lancia nè la corazza potran resistere; come la spada, il dardo, la lancia ed il giavelotto che lo colpiranno, non potranno ritrarsene. ℣. 17.

« Quando la spada lo colpirà, nè la lancia nè la co» razza non potranno resistere ». *Cum apprehenderit eum gladius, subsistere non poterit neque hasta, neque thorax.* « Nelle sacre Scritture (dice s. Gregorio) la *spada* » indica talvolta l'ira, o le insinuazioni del nostro pe» ricoloso nemico, come allorquando il Salmista dice: » *che liberasti Davide tuo servo dalla spada micidiale*(4). » Benigna è la spada della sacra predicazione, dalla » quale siamo percossi per morire alla colpa. Maligna » poi è la spada della diabolica persuasione, da cui ini» quamente è ciascuno percosso, perchè si estingua in » lui la vita della rettitudine. La *spada* del nostro vec-

(1) *Apoc.* XIII. 15. 16. — (2) *Id.* XVI. 13 *et seqq.* — (3) Da חרם, *anathema*, e גדוד, *turma*. — (4) *Psal.* CXLIII. 10.

» chio nemico è adunque quell' uom dannato che egli » assume in uso del suo ministero; giacchè lo aguzzerà » colla malizia della sua frode, e trafiggerà i cuori dei » deboli. La spada adunque di questo Leviathan lo afferrerà, quando quel suo uomo dannato lo accoglierà. Se » poi col nome di spada si indica lo sdegno di lui, è » detto benissimo che egli è preso dalla spada, ben lungi » dal prenderla. Imperocchè si volge allora a tanta insania, » che, mentre pare signoreggiar tutti, non può dominare la » stessa sua ira (1). Che cosa si indica colla lancia, fuorchè » il dardo della predicazione? Che cosa per mezzo della » corazza, fuorchè la fortezza della pazienza? Si dice » che questo Leviathan sia preso dalla spada, perchè in » mezzo all' ira rompe il freno ad ogni sorta di crudeltà » per mezzo dell' uomo reprobo che assunse per suo » ministro. Perocchè allora, ostentando una immensa fortezza, eserciterà tutta la sua possa nel commettere azioni » scellerate. Nè potrà resistere l' asta o la corazza, perchè venendo nella persona dell' Anticristo, apparirà di » tanta forza che, se mancasse il divino aiuto, e renderebbe ottuso l' acume dei predicatori, e distruggerebbe » la pazienza dei tormentati. Imperocchè quando la superna grazia non rassodi la vita dei giusti, non resiste la lancia, perchè la forza de' predicatori si infrange; non resiste la corazza, perchè la costanza dei » sofferenti essendo vinta, si lascia trafiggere (2) ».

(1) *Greg. in Job n.* 17. Benignus sanctæ prædicationis est gladius, quo percutimur, ut a culpa moriamur. Malignus vero est diabolicæ persuasionis gladius, quo male quisque percutitur, ut a vita rectitudinis extinguatur. Antiqui ergo hostis est gladius; ille tunc damnatus homo in usum ministerii ejus assumtus. Ipsum quippe per malitiam fraudis exacuit, et infirmorum corda transfigit. Hunc ergo Leviathan istius gladius apprehendit, cum eum suus damnatus homo susceperit. Si autem gladii nomine ejus ira signatur, recte non apprehendere gladium, sed a gladio apprehendi describitur. In tantam quippe tunc insaniam vertitur, ut dominari omnibus appetens, nequaquam suæ iræ dominetur. — (2) *Ibid. n.* 18. Quid per hastam nisi prædicationis jaculum? Quid per thoracem, nisi fortitudo patientiæ designatur? Leviathan ergo iste, quia per assumtum reprobum hominem in ira omnimodæ crudelitatis effrenatur, apprehendi a gladio dicitur. Nam per ostensionem immensæ tunc fortitudinis exhibet, quidquid nequiter potest. Et neque hasta neque thorax subsistere poterit, quia in Antichristum veniens tantæ virtutis apparebit, ut si supernum adjutorium desit, et prædicantium acumen obtundat, et longanimitatem patientium destruat. Nisi enim justorum vitam superna gratia solidet, non subsistit hasta, quia prædicatorum virtus frangitur, non subsistit thorax, quia constantium patientia dirupta penetratur.

L' ebraico può anche significare: « La spada che lo » percuoterà non si rialzerà, nè il dardo che si lancia, » nè il giavelotto; ovvero nè la freccia, nè il dardo, » nè il giavelotto ». Il che sembra indicare che il corpo designato da questo mostro sarà così potente, che tutti i colpi contro di lui scagliati gli moriranno sopra senza poterlo distruggere; che tutto ciò che urterà contro di esso per colpirlo vi si infrangerà. La sola mano di Dio potrà distruggere questo mostro.

Come il *Leviathan* guarderà il ferro qual paglia, ed il bronzo come fracido legno. ℣. 18.

« Egli guarderà il ferro come paglia, ed il bronzo » come legno imputridito »: *Reputabit enim quasi paleas ferrum, et quasi lignum putridum æs.* « Ciò che sopra » era nominato *lancia* (dice s. Gregorio) è qui sotto di » bel nuovo indicato col nome di *ferro;* e ciò che si » disse *corazza,* ora si indica novellamente col rammen- » tare il bronzo. Perciocchè il ferro si aguzza per fe- » rir l' avversario; ed il bronzo non è quasi consumato » da alcuna ruggine. Col ferro adunque sono rappresen- » tati i dardi della predicazione, e col bronzo la co- » stanza della pazienza. Quando il Leviathan avrà im- » brandito quella spada, che le sacre Scritture chiamano » Anticristo, per esercitare la sua iniquità, reputerà il » ferro come paglia, e il bronzo come fracido legno; » perchè se non saravvi il patrocinio della divina grazia, » consumerà col fuoco della sua nequizia le forze dei » predicatori come altrettante paglie, e ridurrà in pol- » vere la costanza di chi soffre pazientemente quasi fosse » legno putrefatto (1). Se adunque il soccorso divino non » corroborasse gli eletti suoi, che diverrebbero i deboli, » se i forti son reputati come paglia? Ma oh quanti » mai che reputano le loro forze somiglianti al ferro od » al bronzo, in mezzo a quel fuoco di tribolazione com- » prenderanno di esser paglia? E quanti che per la lor

(1) *Greg. in Job n.* 19. Quod superius hastam dixit, hoc inferius ferri appellatione replicavit; et quod thoracem protulit, hoc rursum æris commemoratione signavit. Ferrum namque acuitur, ut adversarius vulneretur: æs autem rubigine pene nulla consumitur. Ferro ergo prædicationis jacula, ære autem longanimitatis constantia designatur... Leviathan iste quando illum gladium, quem sacra eloquia Antichristum vocant, in exercitationem suæ iniquitatis assumserit, et ferrum velut paleas, et æs velut lignum putridum reputabit, quia nisi divina gratia protegat, et prædicantium vires velut paleas nequitiæ suæ igne consumet, et patientium constantiam quasi lignum putridum in pulverem rediget.

» debolezza temono di esser paglia, sostenuti dal divino » patrocinio acquisteranno la solidità del ferro e del bron» zo, onde fidando in Dio sieno tanto più forti contro » l'avversario, quanto più riconobbero di essere infermi » per se stessi (1) »?

Sotto un altro aspetto *il ferro* serve non solamente a formar le armi offensive, di cui si è parlato nel precedente versetto, ma anche i forti usberghi che difficilmente si rompono; ed il bronzo giova non solo a formare armi offensive, quali sono elmi e scudi, ma anche porte che riesce difficile di spezzare. Non solo adunque le armi difensive che si potrebbero lanciar su questo mostro nulla potrebbero sopra di lui; ma gli usberghi di ferro, e le porte di bronzo che si potrebbero adoperare per impor limiti al suo furore, non potranno nemmeno frenarlo. Riguarderà quelle sbarre di ferro come paglia, e quelle porte di bronzo come fracido legno; disprezzerà i divieti che gli verranno fatti, e gli ostacoli che si vorranno opporre a' suoi progressi; si prenderà giuoco di tutti i mezzi che la umana prudenza vorrà adoperare per reprimere i suoi tentativi. La sola mano di Dio potrà frenare ed arrestar questo mostro.

Come l'uomo armato di freccie o la freccia lanciata dall'arco non porrà in fuga il *Leviathan*; come le pietre della fionda saranno per lui cangiate in paglia. ỳ. 19.

« L'uomo che lancerà freccie nol metterà in fuga; le » pietre della fionda sono per lui cangiate in secca pa» glia » : *Non fugabit eum vir sagittarius: in stipulam versi sunt ei lapides fundæ.* « Che cosa intendiamo noi » per le freccie (dice s. Gregorio), se non le parole » dei predicatori, le quali, se vengono lanciate da coloro » che vivon bene, trafiggono i cuori degli ascoltatori. » L'uomo adunque che lancia freccie è colui che col » mezzo dell'arco di una santa intenzione infigge parole » di retta esortazione nei cuori degli uditori. Perchè » adunque il Leviathan disprezza le parole dei predica» tori, e dopo aver morsicate le menti dei reprobi col

(1) *Greg. in Job n.* 20. Nisi ergo electos suos opitulatio divina roboret, ubi tunc infirmi erant, si fortes sicut paleæ reputantur?... Sed oh quam multi qui suis viribus ferrum se vel æs æstimant, in illo tunc tribulationis igne se paleas esse deprehendunt! Et quam multi qui per infirmitatem propriam se esse paleas metuunt, per divinum adjutorium fulti, in ferri atque æris soliditate roborantur, ut contra adversarium suum tanto magis in Deo fortes sint, quanto de se amplius infirmos se esse meminerunt!

» persuaderli al male, è insensibile ai dardi, ed in nessun modo le abbandona, dicesi rettamente: *Non lo » metterà in fuga l'uom saettatore.* Come se si dicesse » apertamente: La saetta di un sacro predicatore non lo » rimove dai cuori dei reprobi, perchè chiunque è da » lui preso disprezza già di dar retta alla voce dei pre- » dicatori(1). A questo disprezzo si aggiunge anche quello » dei santi personaggi, quando si fan succedere queste » parole: *Furono cangiati in secca paglia i sassi della » frombola.* Che cosa mai si rappresenta col mezzo della » frombola se non la santa Chiesa? Imperocchè mentre » la fionda si gira, escono da essa le pietre in guisa » da ferire i petti degli avversarii; e così la santa Chiesa » mentre col volgere dei tempi compie il giro delle tri- » bolazioni, escono da essa i forti personaggi, da cui » come da colpi di sasso sono percossi i cuori degli » iniqui. Questo Leviathan dunque avendo assunto per » satellite quell'uom dannato, disprezza ogni forte per- » sonaggio della Chiesa come debole, e temporalmente » opprime la sua forza; onde a buon dritto si dice, *che » per lui si convertirono in secca paglia le pietre della » fionda:* come se apertamente si dicesse: Riduce la forza » dei santi quasi alla debolezza della stoppia, la lingua » dei quali ha dapprima percosso con duri colpi il suo » petto(2) ».

(1) *Greg. in Job n.* 21. Quid sagittas, nisi verba prædicatorum accipimus? Quæ dum voce bene viventium distringuntur, audientium corda transfigunt... Vir itaque est sagittarius, qui per sanctæ intentionis arcum, audientium cordibus verba rectæ exhortationis infigit. Quia ergo Leviathan iste verba prædicantium despicit, et cum reproborum mentes male suadendo momorderit, durus inter jacula, omnimodo eas non relinquit, recte dicitur: *Non fugabit eum vir sagittarius.* Ac si aperte dicatur: A reproborum cordibus eum sancti prædicatoris sagitta non excutit, quia quisquis ab illo apprehenditur, verba jam prædicantium audire contemnit. — (2) *Ibid. n.* 21 *et* 22. Quia vero Leviathan iste a cordibus reproborum sanctæ prædicationis spiculis non movetur, ipse etiam sanctorum virorum contemtus, adjicitur, cum illico subinfertur: *In stipulam versi sunt ei lapides fundæ.* Quid per fundam, nisi sancta Ecclesia figuratur? Funda namque dum in gyrum mittitur, sic de illa lapides exeunt, quibus adversariorum pectora feriantur; ita sancta Ecclesia dum volubilitate temporum per tribulationum circuitum ducitur, fortes ex illa viri prodeunt, quibus quasi lapideis ictibus iniquorum corda tundantur... Leviathan itaque iste, quia, damnato illo homine assumto, quoslibet fortes Ecclesiæ velut infirmos despicit, eorumque vires temporaliter premit, recte nunc dicitur: *In stipulam versi sunt ei lapides fundæ.* Ac si aperte diceretur: Sanctorum robur quasi in stipulæ mollitiem redigit, quorum lingua prius pectus illius duris ictibus tutudit.

Il senso letterale dell'ebraico è il seguente: « La *figliuola* dell'arco non lo metterà in fuga, e le pietre » della fionda sono per esso lui cangiate in paglia ». La figliuola dell'arco è la freccia; l'*arco* e la *frombola* possono rappresentare la potenza spirituale che la Chiesa esercita contro coloro i quali combattono la sana dottrina. Le freccie che partono da quest'*arco* sono quelle della verità, e secondo la espressione di s. Gregorio sono le parole della sacra predicazione. Le pietre lanciate dalla fionda possono rappresentare i colpi con cui la Chiesa lanciando le sue censure percuote quelli che ostinatamente resistono ai dardi della verità. Il corpo rappresentato da questo mostro disprezzerà del pari e l'insegnamento che la Chiesa opporrà a' suoi errori, e le censure con cui minaccerà coloro che ad essi staranno ostinatamente attaccati.

Come il *Leviathan* riguarderà il martello qual secca paglia, e si riderà della lancia imbrandita. ℣. 20.

« Questo mostro riguarderà il martello come secca » paglia, e si burlerà della lancia imbrandita »: *Quasi stipulam æstimabit malleum, et deridebit vibrantem hastam.* « Qual maraviglia (dice s. Gregorio) se disprezza » le umane forze quegli che spregia anche gli eterni » tormenti ai quali è sottoposto dal divin giudice? Si » soggiunge pertanto che egli riguarderà *il martello come* » *secca paglia;* quasi che dicesse: Disprezza anche la » gravità del castigo, che venendo dall'alto lo ferisce. » Imperocchè nella sacra Scrittura col nome di martello » si intende talvolta la celeste percossa (1); onde il Leviathan non disprezza per altro il martello, se non » perchè non si cura del castigo divino; e reputa come » paglia il martello stesso, perchè si prepara ai colpi » di una giusta ira come contro lievissimi terrori; e perciò si soggiugne ancor più chiaramente: *e si burlerà* » *dell' imbrandita lancia.* Perocchè il Signore vibra l'asta contro il Leviathan quando gli minaccia la sentenza di morte; ed in fatto il porre in resta la lancia » contro di lui è un prepararli una morte eterna col

(1) *Greg. in Job n.* 22 *et* 23. Quid mirum si humanas vires despicit, qui ipsa etiam superni in se judicii æterna tormenta contemnit? Unde et subditur: *Quasi stipula æstimabunt malleum.* Ac si diceret: Etiam pondus ejus animadversionis despicit, quæ se per supplicium desuper veniens ferit. In Scriptura enim sacra mallei nomine... aliquando percussio cœlestis accipitur.

» castigo che lo colpirà. Ma quello spirito apostata, di» sprezzando l'antor della vita anche col pericolo della » morte che lo minaccia, deride l'asta già imbrandita, » perchè non teme di dover soffrire ciò che di grave, » ciò che di orribile prevede dovervi essere in quel se» vero giudizio; e quanto più si chiarisce di non po» tersi sottrarre agli eterni tormenti, tanto più insolente » sorge ad esercitare la sua scelleraggine[1] ».

Sotto un altro aspetto il *martello* rompe e fa a pezzi; la *lancia* uccide e stermina. Il corpo rappresentato da questo mostro non temerà nè martello nè lancia; disprezzerà tutto ciò che la sapienza ed il senno degli uomini potranno fare per distruggerlo, per iscioglierlo, per ispegnerlo.

Come il *Leviathan* avrà sotto di sè i raggi del sole, e si metterà a giacer sull' oro come sul fangu; come avrà sotto di sè punte di argilla, e si corichcrà con diligenza sul fango. ℣. 21.

« Sotto di lui saranno i raggi del sole, ed esso si » metterà a giacer sull' oro come sul fango ». *Sub ipso erunt radii solis; sternet sibi aurum quasi lutum.* « Che » cosa si mostra qui (dice s. Gregorio) per mezzo dei » raggi del sole, se non le acutezze dei sapienti? Per» chè molti, che sembravano risplendere nella santa » Chiesa colla luce della sapienza, o presi dalle persna» sioni, od atterriti dalle minacce, od abbattuti dai tor» menti, si sottometteranno allora al dominio del Levia» than; onde rettamente si dice, *che sotto di lui saranno » i raggi del sole:* come se apertamente si dicesse: Quelli » che nella santa Chiesa per mezzo dell' acume della sa» pienza sembravano diffondere quasi raggi di luce, e » risplendere coll' autorità della rettitudine, si prostrano » al Leviathan colla iniquità delle loro operazioni, in » guisa che non mandano più luce al di sopra col pre-

(1) *Greg. in Job n.* 23 *et* 24. Quia ergo per malleum desuper venientem cœlestis pondus percussionis exprimitur, quid et quod Leviathan iste malleum despicit, nisi quod supernæ animadversionis ictus formidare contemnit? Et quasi stipulam malleum deputat, quia ad justæ iræ se pondera velut contra terrores levissimus parat. Unde et adhuc expressius subditur: *Et deridebit vibrantem hastam.* Contra Leviathan enim Dominus hastam vibrat, quia in ejus interitu districtam minatur sententiam. Hastam quippe vibrare est æternam ei mortem ex districta animadversione præparare. Sed apostata spiritus auctorem vitæ, etiam cum sua morte despiciens, hastam vibrantem deridet, quia ex districto judicio quidquid grave, quidquid horribile esse prævidet, pati non metuit; sed quo se æterna tormenta non posse evadere conspicit, eo in exercenda nequitia durior assurgit.

» dicar rettamente, ma gli diventano servi coll' obbedirgli perversamente[1]. In questo luogo poi l' oro si » prende per lo splendore della santità, a nulla osta che » intendiamo per fango o l' avara brama delle cose terrestri, od il contagio delle prave dottrine, o le sozzure delle carnali voluttà. E perchè questo Leviathan » prostrerà molti di quelli che sembravano risplendere » nella santa Chiesa col fulgore della giustizia, o per mezzo » della concupiscenza delle terrene cose, o colla contagione » di una fallace dottrina, o colle voluttà della carne, » distende sotto di sè l' oro a guisa di fango[2] ».

L' ebraico potrebbe avere anche il seguente significato: « Esso ha sotto di sè alcune punte di argilla, e si » corica con diligenza sul fango ». Le squame che questo mostro ha sul dosso sono come scudi che lo difendono; quelle che stanno sotto il petto e sotto il ventre sono irte come punte di argilla che gli agevolano il riposo infiggendosi nel fango, su cui egli con certa diligenza si corica. Queste *punte d' argilla* che si ficcano nel fango possono benissimo rappresentare quei dottori di menzogne che aguzzano l' ingegno per favorire le passioni degli uomini. Questo corpo mostruoso ha dunque alcuni membri che gli conciliano in tal guisa il suffragio degli uomini appassionati in mezzo ai quali cerca il suo riposo con molta cura. Le sole passioni degli uomini lo sostengono, ed ei mette tutta la sua attenzione nel favorirle.

Come il *Leviathan* farà bollire le acque del mare

« Farà bollire come l' acqua di un vaso le profonde » acque del mare, e le renderà somiglianti a profumi » che bollono » : *Fervescere faciet quasi ollam profun-*

(1) *Greg. in Job n.* 25. Hoc loco quid per solis radios, nisi acumina sapientiam demonstrantur? Quia enim multi qui in sancta Ecclesia luce sapientiæ resplendere videbantur, tunc vel persuasionibus capti, vel minis territi, vel cruciatibus fracti, Leviathan istius se ditioni subjiciunt, recte dicitur: *Sub ipso erunt radii solis.* Ac si aperte diceretur: Hi qui intra sanctam Ecclesiam per acumina sapientiæ quasi radius videbantur lucis aspergere, et per auctoritatem rectitudinis desuper resplendere, potestati Leviathan istius iniqua se operatione substernunt: ut non jam recta prædicando desuper luceant, sed ei perverse obsequendo famulentur. — *Ibid. n.* 28. Hoc loco aurum, claritas sanctitatis accipitur; lutum vero, vel terrenarum rerum avaritiam, vel pravarum contagia doctrinarum, vel sordes carnalium voluptatum, nihil obstat intelligi. Quia enim multos Leviathan iste, qui intra sanctam Ecclesiam fulgore justitiæ resplendere videbantur, tunc vel terrenarum rerum concupiscentia, vel errantis doctrinæ contagione, vel carnalibus sibi voluptatibus subjicit, aurum sibi procul dubio quasi lutum sternit.

dum mare, et ponet quasi cum unguenta bulliunt. « Che » cosa significa il mare (dice s. Gregorio), se non la » vita degli uomini dati al secolo? Che cosa esprimono » le profonde sue acque, se non i profondi e nascosti » loro pensieri? Il Leviathan fa bollire il mare come » una pentola, perchè è certo che nel tempo dell' ultima » persecuzione tenterà di suscitare contro la vita degli » eletti gli animi dei reprobi per mezzo delle fiamme » della sua crudeltà. Allora il mar profondo bollirà come » una caldaia quando accenderà con ardor sommo i cuori » degli uomini diletti dal secolo, i quali se in tempo di » pace rimasero tutti chiusi, e ristretti nella loro mali- » zia, bolliranno in occasione di quella efferatissima per- » secuzione, ed in un' aperta e sfrenata licenza di poter » incrudelire esaleranno quell' antico odio e quel livore » che a lungo hanno soffocato (1). Perchè poi, sedotti » da pestifero errore serviranno l' Anticristo credendo » d' obbedire a Cristo. Dopo le parole: *Farà bollire il* » *mar profondo come una caldaia,* si soggiunge, *e lo* » *renderà come una pentola d' unguenti:* posciachè gli » unguenti nel bollire mandano una soave fragranza. » A motivo dunque che il Leviathan sedurrà siffatta- » mente i cuori dei reprobi, che, qualunque cosa con » iniqua perfidia operino, sospetteranno di agire per » la verità della retta fede, si dice che olezza per essi » ciò che esercitano per lo zelo della religione; onde nel » Vangelo la stessa Verità dice a' suoi discepoli: *Verrà* » *tempo che chi v' ucciderà si creda di rendere onore* » *a Dio* (2) ».

al par di quelle di una caldaia; e come renderà il mare simile ad una pentola di unguenti. ℣. 22.

(1) *Greg. in Job* n. 31. Quid per mare, nisi vita sæcularium? Quid per profundum, nisi altæ et abditæ eorum cogitationes exprimuntur? Quod profundum mare Leviathan iste quasi ollam facit fervescere, quia nimirum constat, quod persecutionis extremæ tempore, contra electorum vitam studeat animos reproborum per flammam crudelitatis excitare. Tunc profundum mare quasi olla fervescit, cum corda dilectorum seculi valido ardore succendit, et quæ hoc pacis tempore intra suam malitiam clausa latuerunt, tunc in æstum immanissimæ persecutionis ebulliunt; ac per abruptam crudelitatis apertæ licentiam, ea quæ diu presserant, odia antiqui livoris exhalant. — (2) *Ibid.* n. 31 *et* 32. Quia autem pestifero errore persuasi, sic in istis famulantur Antichristo, ut tunc verius præbere se æstiment obsequium Christo; postquam dixit: *Fervescere faciet quasi ollam profundum mare*, apte subjunxit: *Ponet quasi cum unguenta bulliunt.* Unguenta quippe cum bulliunt, fragrantiam suavitatis

L'ebraico dice semplicemente: « Farà bollire le ac- » que profonde come quelle di un vaso, e renderà il » mare somigliante ad una pentola piena di profumi ». Del resto ciò concorda perfettamente colla interpretazione di s. Gregorio; e ciò che questo santo Dottore dice del demonio, sarà del pari applicato al mostro che allora sarà animato dal suo spirito.

Come la luce risplenderà sulle orme del *Leviathan*; come riguarderà l'abisso quasi invecchiato, e lo piglierà per la terra ferma, ỷ. 23.

« La luce risplenderà sulle orme di questo mostro; » ed egli riguarderà l'abisso come invecchiato » : *Post eum lucebit semita: æstimabit abyssum quasi senescentem.* « Si nota (dice s. Gregorio) che il sentiero del » Leviathan risplenderà, perchè ovunque ei passi lascia » una soverchia maraviglia per la chiarezza de' suoi mi- » racoli; ed ovunque si appresenti, sia da se stesso, sia » per mezzo de' suoi ministri, luccica con mendaci pro- » digi; onde la stessa Verità lasciò scritta nel Vangelo » quella sentenza che già spesse volte abbiamo riferita: » *Usciran fuora falsi cristi e falsi profeti, e faran mira-* » *coli grandi da far che siano ingannati, se fosse possi-* » *bile, gli stessi eletti* (1). Ma vivranno allora molti (pro- » siegue s. Gregorio), che tenendo a memoria parole » profetiche e precetti evangelici, sapranno essere falsi i » miracoli da lui operati, e veri i supplizii ai quali con » inganno strascina gli altri. Non potendo il Leviathan » ingannar costoro coll'ostentazione della santità, li de- » luderà in qualche altro modo; posciachè veggendo al- » cuni in ciò istruiti, ma che amano la presente vita, » alleviera nei loro intelletti i venturi supplizii: li assi- » curerà che i severi giudizii avranno fine un qualche » giorno; e dopo averli in tal guisa astutamente ingan- » nati, li strascinerà alle terrene voluttà; onde si soggiu-

reddunt. Quia ergo Leviathan iste ita seducet corda reproborum, ut quidquid agunt ex iniquitate perfidiæ, pro veritate rectæ fidei se agere suspicentur, quasi bene eis olet id quod zelo religionis exercent. Unde in Evangelio discipulis Veritas dicit: *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo* (*Joan.* XVI. 2).

(1) *Greg. in Job n.* 33. Post Leviathan semita lucere perhibetur, quia quaqua transit, admirationem nimiam ex miraculorum suorum claritate derelinquit, et sive per se, seu per ministros suos quolibet prodeat, mendacibus signis coruscat. Unde et hoc quod jam sæpe protulimus, in Evangelio Veritas dicit: *Surgent pseudochristi et pseudoprophetæ, et dabunt signa et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi* (*Matth.* XXIV. 24).

» gne bentosto: *stimerà che l' abisso invecchia.* Il Salmista ci attesta che gli eterni ed incomprensibili giudizii sogliono essere indicati col nome di *abissi: abisso grande i tuoi giudizii.* La vecchiaia poi si mette per la vicinanza del fine; onde l'Apostolo dice: *Quello che è antiquato e invecchia è vicino a finire.* Il Leviathan adunque reputerà come invecchiato l' abisso, perchè infatua siffattamente i cuori dei reprobi che li induce sino ad immaginarsi che avrà un termine la condanna dell' estremo giudizio; giacchè è d'avviso che l'abisso invecchi chi crede che debbano aver termine i supplizii del divino castigo(1) ». S. Gregorio si estende qui contro quelli che ei nomina *Origenisti*, e che ammettevano queste false idee.

Il senso dell' ebraico potrebbe essere assai diverso. « Questo mostro farà risplendere la sua luce sulle sue orme, e riguarderà l' abisso come la terra ferma ». S. Gregorio ha benissimo osservato che il demonio opererà allora falsi miracoli tanto da se medesimo, quanto per mezzo de' suoi ministri, *sive per se, seu per ministros suos.* Ciò che questo santo Dottore dice dei falsi miracoli del demonio è ugualmente applicabile ai falsi portenti de' suoi ministri, cioè di quel corpo che sarà allora animato dal suo spirito; e già veduto abbiamo che i falsi miracoli di questa seconda bestia sono espressamente notati da s. Giovanni, il quale dice, *che essa operò grandi prodigi . . . . , e che sedusse gli abitatori della terra a motivo dei prodigi che ebbe la facoltà di operare.* In questa foggia adunque la luce, secondo il

(1) *Greg. in Job n.* 33 *et* 34. Sed sunt nonnulli qui in memoria et verba prophetica, et evangelica præcepta retinentes, sciant et falsa esse signa quæ exhibet, et vera supplicia, ad quæ decipiens trahit. Horum corda Leviathan iste quia sanctitatis ostentatione non intercipit, in alia se eis illusione componit. Quosdam namque hæc scientes, sed tamen præsentem vitam diligentes conspicit, quorum protinus mentibus ventura supplicia levigat, finienda quandoque districtionis judicia asserit, et deceptos callide ad præsentes voluptates rapit. Unde et apte mox subditur: *Æstimabit abyssum quasi senescentem.* Quod æterna incomprehensibiliaque judicia *abyssi* solean nomine designari, Psalmista testatur dicens: *Judicia tua abyssus multa* (*Psal.* XXXV. 7). Senectus vero aliquando pro finis propinquitate ponitur; unde Apostolus ait: *Quod antiquatur et senescit, prope interitum est* (*Hebr.* VIII. 13). Leviathan itaque iste æstimabit abyssum quasi senescentem quia reproborum corda sic infatuat, ut suspicionem eis de venturo judicio quod quasi finiatur, infundat. Abyssum namque senescere æstimat, qui terminari quandoque in suppliciis supernam animadversionem putat.

concetto di s. Gregorio, risplenderà sulle orme di questo mostro, *che riguarderà l' abisso come la terra ferma*. L'*abisso* nello stile dei profeti rappresenta la moltitudine degli infedeli; e la *terra ferma* la Chiesa. Fidando adunque questo mostro nei falsi miracoli che avrà il potere di operare innanzi alla bestia, ed all' uopo di farla adorare, e credendo, come dice s. Gregorio, di servir Gesù Cristo stesso servendo l'Anticristo, riguarderà il partito numeroso dell'Anticristo stesso come fosse la Chiesa di Gesù Cristo.

Come non vi abbia sulla terra potere da paragonarsi a quello del *Leviathan*, o che lo possa dominare; e come esso sia stato fatto per nulla temere. ỳ. 24.

« Non v'ha sulla terra alcun potere paragonabile a quello » di questo mostro, fatto per non temer veruno ». *Non est super terram potestas quæ comparetur ei, qui factus est ut nullum timeret*. « Si osserva (dice s. Gregorio) che » il potere superiore a tutti su questa terra è quello di » questo mostro, perchè quantunque egli per le sue » azioni sia caduto al disotto degli uomini, supera però » tutta la schiatta umana per la condizione dell' angelica » natura. Ha egli bensì perduto la beatitudine dell' interna felicità, ma non la grandezza della sua natura, » colle forze della quale supera ancora tutte le cose » umane, benchè soggiaccia ai santi personaggi per la » inferiorità de' suoi meriti[1] ». Si aggiunge che *non è fatto per temere alcuno*. « Esso era stato creato con una » natura siffatta (soggiunge s. Gregorio) che avrebbe » dovuto temere costantemente il suo Creatore, cioè paventarlo con timor sobrio e sicuro, che non escluda » la carità, ma che rimanga di secolo in secolo, e sia » ingenerato dalla stessa carità. Ma la sua perversità lo » rendette tale, che non ha più temenza di alcuno; e » ha a vile il sottostare a chi lo ha creato: onde divenne » tale da non temer nessuno, propriamente nessuno, perchè nemmeno Iddio[2] ».

(1) *Greg. in Job n.* 39. Potestas ejus super terram cunctis eminentior perhibetur, quia etsi actionis suæ merito infra homines cecidit, omne tamen humanum genus naturæ angelicæ conditione transcendit. Quamvis enim internæ felicitatis beatitudinem perdidit, naturæ tamen suæ magnitudinem non amisit, cujus adhuc viribus humana omnia superat, licet sanctis hominibus meritorum suorum dejectione subjaceat. — (2) *Ibid. n.* 40. Sic quidem factus est per naturam, ut conditorem suum caste timere debuisset, timore videlicet sobrio et securo, non timore quem foras caritas mittit, sed timore qui in seculum seculi permanet, id est, quem caritas gignit... Sed sua perversitate talis factus est, ut nullum

L' ebraico può darci anche questo senso : « Non v' ha » alcuno sulla terra che lo possa dominare; esso fu creato » per non temer nulla ». Il corpo rappresentato da questo mostro sarà tale che sollevandosi al disopra di tutti gli altri non la cederà ad alcuno. Non vi sarà potenza alcuna che lo possa reprimere, perchè sarà superiore ad ogni tema per sua natura, cioè per la natura stessa degli istituti viziosi, che avran servito a formarlo, e che gli avranno dato la esistenza.

Come il *Leviathan* vegga tutto dall' alto, e come egli sia il re di tutti i figliuoli della superbia. Come disprezzi tutto ciò che è alto, e come sia il re di tutti i rettili, o di tutti i figliuoli del serpente. ỷ. 25.

« Questo mostro vede tutto dall' alto ». Così s. Gregorio interpreta la espressione della Volgata: *Omne sublime videt*; ed in fatto questo senso concorda perfettamente con ciò che segue: Egli è il re di tutti i figliuoli della superbia: *Ipse est rex super universos filios superbiæ.*
« Vede tutto dall' alto (dice s. Gregorio), ossia guarda
» come da luogo elevato tutti quelli che sono posti al
» disotto di lui; e mentre ha l'intenzione e si sforza di
» sollevarsi contro il suo autore, sdegnasi che qualche-
» duno venga tenuto a lui somigliante. Il che si addice
» anche alle sue membra; posciachè tutti gli iniqui che
» si innalzano gonfii di orgoglio, disprezzano con superbo
» fasto tutti quelli che veggono; e se talvolta li riveri-
» scono esternamente, nel segreto del cuore però, ove
» si stimano grandi, pospongono a se stessi la vita ed
» i meriti di tutti, e li riguardano come inferiori, per-
» chè a cagione della tumidezza del loro cuore si collo-
» carono come in una rôcca di una certa altezza (1). Ma
» siccome ci furon manifestate molte cose per farci co-
» noscere il nemico dell' uman genere (prosiegue s. Gre-
» gorio), la mente desidera con ardore che alla fine del
» discorso del Signore si esprima con maggior chiarezza
» una qualche proprietà dello stesso, onde, come in
» compendio, si conoscan tutte le altre; e perciò si sog-

timeret. Ei quippe a quo conditus fuerat, subesse despexit... Factus est ergo ut nullum timeret, nullum videlicet, quia nec Deum.

(1) *Greg. in Job n. 42. Omne sublime videt*, id est, cunctos velut infra se positos quasi de sublimi respicit, quia dum per intentionem contra auctorem nititur, æstimare sibi quemlibet similem dedignatur. Quod apte etiam ejus membris congruit; quia omnes iniqui per tumorem cordis elati, cunctos quos cernunt, superbiæ fastu despiciunt: et si quando exterius venerantur, intus tamen in secreto cordis, ubi apud se sua æstimatione magni sunt, cunctorum sibi vitam meritumque postponunt, eosque infra se esse respiciunt, quia per elatam cogitationem cordis in cujusdam se altitudinis arce posuerunt.

» giunge, *che è il re di tutti i figliuoli della superbia.*
» Il Leviathan non è cadnto che per superbia in tutti i
» vizii sopra enumerati; nè certamente egli inaridirebbe
» per tanti rami di vizii, se non fosse imputridito nella
» radice per l'orgoglio: giacchè sta scritto, *che il prin-*
» *cipio di ogni peccato è la superbia.* Per questo vizio
» egli soccombette, per qnesto ha debellato l'nomo,
» che gli tenne dietro; giacchè ha colpito l'eterna no-
» stra salute con quello stesso dardo con cui aveva spen-
» to la beata sua vita (1). Ed appunto per ciò il Signore
» ha inserito nella fine del suo discorso questo vizio,
» perchè terminando la enumerazione di tutte le colpe
» del Leviathan, lo dicesse anche contaminato dalla superbia
» per indicare che qnesto vizio è il peggiore di tutti;
» quantunque dalla circostanza stessa di porlo in ultimo
» si dimostri che è la radice di tutti i vizii. Imperocchè,
» siccome la radice si nasconde sotterra, e da essa si
» spandono i rami al di fuori, così l'orgoglio si nasconde
» al di dentro; ma da esso rampollano subito vizii manife-
» sti: giacchè non si mostrerebbe alcun male in pubblico,
» se questo vizio non opprimesse l'anima in segreto (2) ».

Si potrebbe dall' ebraico ritrarre anche questo signi-
ficato: « Egli disprezza tutto ciò che è elevato; è il re
» di tutti i rettili, o di tutti i figliuoli della schiatta stri-
» sciante, o di quello che striscia »; o, come traducono
i Settanta, di tutto ciò che strisciasi nelle acque. Nello
stile figurato delle divine Scritture il padre di tutto ciò
che striscia nel seno delle acque è il demonio stesso,

(1) *Greg. in Job* n. 46 *et* 47. Sed quia multa ad ostendendum humani generis inimicum prolata sunt, valde mens appetit, ut in fine locutionis dominicæ, unum aliquid manifestius exprimatur, unde membra illius brevi nobis designatione monstrentur, sequitur: *Ipse est rex super universos filios superbiæ.* Ut Leviathan iste in cunctis quæ superius dicta sunt, caderet, sola se superbia perculit. Neque enim per tot illos vitiorum ramos aresceret, nisi per hanc prius in radice putruisset. Scriptum est namque: *Omnis peccati initium superbia* (*Eccli.* x. 15). Per hanc enim ipse succubuit, per hanc se sequentem hominem stravit. Eo etenim telo salutem nostræ immortalitatis impetiit, quo vitam suæ beatitudinis extinxit. — (2) *Ibid.* n. 47. Sed idcirco hanc Dominus fini suæ locutionis inseruit, ut cum post mala omnia Leviathan istius superbiam diceret, quid esset malis omnibus deterius indicaret, quamvis etiam per hoc quod in imo ponitur, vitiorum radix esse monstretur. Sicut enim inferius radix tegitur, sed ab illa rami extrinsecus expanduntur; ita se superbia intrinsecus celat, sed ab illa protinus aperta vitia pullulant. Nulla quippe mala ad publicum prodirent, nisi hæc mentem in occulto constringeret.

quell' antico serpente che vien reputato il padre di tutti i malvagi sparsi nel vasto mare di questo mondo. Dalla caduta del primo uomo in poi i malvagi furono appellati *la schiatta del serpente;* e Gesù Cristo stesso diceva ai Giudei increduli: *Voi avete il diavolo per padre; Vos ex patre diabolo estis.* Il mostro qui descritto è dunque il re di tutti quelli che sono nello stesso tempo *figliuoli dell' orgoglio, e figliuoli del serpente,* egli è il loro re pel grado distinto che occupa fra loro, per la potenza stessa che gli è data secondo s. Giovanni; giacchè questa seconda bestia *esercitò*, al dir dello stesso Apostolo, *tutto il potere della prima bestia al suo cospetto, e fece sì che la terra e quelli che la abitano adorassero la prima bestia .... Essa operò grandi prodigi .... Ed a lei fu dato il potere .... di far uccidere tutti quelli che non adoreranno l' immagine della bestia.* La prima bestia è dunque divenuta la divinità di tutti quelli che si prostrano innanzi ad essa; e la seconda bestia regna sopra di loro coll' ampio potere che le è conceduto. Posta in quest' alto grado di possanza, disprezza tutto ciò che v' ha di più elevato sulla terra; perchè tutto va soggetto al poter formidabile che essa esercita. Questo mostro adunque disprezzerà allora ciò che vi sarà di più alto, perchè sarà diventato il *re di tutti i figliuoli dell' orgoglio,* o, quel che è poi lo stesso, di tutti *i figliuoli del serpente,* che è il vetusto nemico dell' umana stirpe.

Conclusione o sunto della parabola dei due mostri di Giob spiegata dai due mostri di s. Giovanni.

Ecco adunque la descrizione di questi due mostri che ci vengono indicati nel libro di Giob. Così nell' *uno* come nell' *altro* s. Gregorio ha creduto di riconoscere particolarmente il *demonio;* ma fu spesso condotto dal testo medesimo a riconoscere in esso i *malvagi,* di cui è capo il demonio stesso; e dal testo fu pure condotto a riconoscere nel *secondo di questi due mostri* il carattere della *seconda delle due bestie* di cui parla s. Giovanni. Le *due bestie* mentovate da quest' Apostolo sono evidentemente distinte dal *dragone* che è il demonio; onde v' ha motivo di credere che i due mostri misteriosi di cui si parla nel libro di Giob sieno ugualmente distinti dal *dragone,* che è il demonio, e che questi due mostri rappresentino i due corpi dei malvagi rappresentati dalle due bestie nell' Apocalisse di s. Giovanni.

La *prima bestia* si può facilmente riconoscere. In Giob essa è chiamata *Behemoth*, cioè *la bestia*; che è pure il nome che le vien dato in s. Giovanni, il quale non altrimenti la chiama che *la bestia*. In quest' ultimo, la detta bestia porta la *bestemmia sulla fronte*; nel che manifestamente si scorge l'impero anticristiano, massime al tempo dell'Anticristo riconosciuto in essa bestia dalla maggior parte dei santi Padri. Si è veduto che i caratteri di *Behemoth* si addicono molto bene al detto impero; e lo stesso s. Gregorio vi riconosce personalmente l'Anticristo.

Se più difficile riesce il riconoscere la *seconda bestia*, ciò avviene perchè i diversi caratteri che la distinguono non saranno perfettamente in essa uniti se non alla fine de' secoli, in cui, secondo s. Giovanni, essa dee esercitare tutta l'ampiezza del potere che allora le sarà conceesso. Giusta il sentimento di s. Giovanni questa bestia porta *due corna simili a quelle dell' agnello, ma parla come il dragone;* ciò mostra chiarissimamente che è una unione d' uomini che fanno professione di appartenere a Cristo, ma che però insegnano un' erronea dottrina. Non avendo a prima giunta s. Giovanni dato alcun nome a questo mostro, lo divisa in appresso sotto il nome del *falso profeta;* e si vide che s. Gregorio stesso ha riconosciuto che sotto questo nome di *falso profeta* si trova compresa quella che egli chiama la moltitudine dei predicatori dell' Anticristo: *Multitudo prædicatorum illius.* Abbiamo veduto che tutti i caratteri del secondo mostro, di cui si parla in Giob sotto il nome di *Leviathan,* che significa *società del dragone,* convengono a questo secondo mostro, che s. Giovanni indica sotto il nome di *falso profeta,* e che s. Gregorio chiama la moltitudine dei predicatori dell'Anticristo: *Multitudo prædicatorum illius.* Uniamo queste tre idee, e ne risulterà che questo mostro sarà una società di falsi profeti, che gloriandosi di appartenere all' agnello di Dio, il quale è Gesù Cristo, parleranno ciò nullameno il linguaggio del dragone, insegnando una dottrina erronea, e diverranno alla fine dei tempi i più zelanti predicatori del più grande nemico di Gesù Cristo: *Multitudo prædicatorum illius.* La serie dei tempi finirà di svolgere questi enimmi, sui quali non sono mai meditate abbastanza le eccellenti riflessioni di s. Gregorio, di cui non abbiam qui dato che un compendio.

DISSERTAZIONE

SUL

TEMPO IN CUI VISSE GIOB(*)

L' opinione comune dei Padri greci e latini, e della maggior parte degli interpreti che li seguirono, è che Giob vivesse verso il tempo di Mosè. Ma ecco che s'alza una novella opinione, con cui si pretende (1) di mostrare che Giob ha vissuto ai tempi della cattività di Babilonia; che anch' egli fu tratto in cattività da Nabuchodonosor; e si riguarda un tal fatto così certo, che si va perfino ad esaminare in quale regione sia stato condotto Giob perchè vi restasse cattivo; quanto tempo abbia durato la sua prigionia; ed in qual anno abbia dovuto ricuperare la libertà.

Da questa nuova ipotesi si deduce esservi un gran fondamento di affermare che tutto il libro di Giob si riferisca al grande avvenimento della cattività di Babilonia; che se si vogliono eccettuare il principio e la fine, che contengono la storia di questo sant'uomo, tutto il restante non è che una *magnifica poesia*, in cui sono espresse *le querele della Chiesa d' Israele cattiva in Babilonia*, cui il poeta sacro diede il nome di *Giob*, 1.° a motivo della somiglianza delle *sventure di questa Chiesa travagliata* cogli infortunii di quel principe; 2.° perchè la *Chiesa d' Israele* andò soggetta da parte degli Assirii e dei Babilonesi alle stesse ostilità a cui Satana aveva fatto soggiacere Giob.

A questo linguaggio si riconoscono agevolmente i laboriosi allievi del dotto abate di Villefroy, che dopo lui hanno preteso di riferire anche quasi tutto il libro dei salmi alla cattività di Babilonia. Ma qui si dan premura di avvertire (2) « che il lor maestro ha dichiarato di non

(*) Questa Dissertazione appartiene al sig. Rondet.
(1) *Saggio sul libro di Giob* (dei rr. pp. Cappuccini). Parigi 1768, 2 vol. in-12, tom. I. *Osservazioni sul tempo in cui Giob ha vissuto*, pag. 117 e seg. — (2) Pag. 5.

» prendere alcuna parte a ciò che essi hanno asserito sul
» tempo in cui visse Giob, e che egli persevera sempre
» nel comune sentimento, che crede avere Giob esistito
» prima di Mosè, od al suo tempo ».

Imiteremo di buon grado la prudenza di questo dotto ecclesiastico, stando sempre attaccati alla comune opinione sul tempo in cui Giob ha vissuto. Ma siccome crediamo di dover esporre i motivi che ci determinano a perseverare in essa, lo faremo rispondendo alle obbiezioni ed alle prove che ci si oppongono.

La dissertazione, e, se così piace il nominarla, l'*osservazione* nuova che qui imprendiamo a confutare, è divisa in due parti: la prima delle quali ha per iscopo di mostrare la poca autorità dell'*appendice* con che termina il libro di Giob, e su cui sembra fondato il sentimento di coloro che pongono Giob verso il tempo di Mosè. La seconda tende a scoprire, colla storia di questo sant'uomo, quale fosse il tempo in cui visse, cioè a mostrare colla sua storia medesima, che egli ha vissuto al tempo della cattività di Babilonia, e che egli stesso fu ridotto in cattività da Nabuchodonosor.

Seguiremo lo stesso ordine rispondendo primieramente alle obbiezioni che si formano contro l'*appendice*, e in secondo luogo alle prove che si pretende di cavare dal libro medesimo.

PRIMA PARTE.

Risposta alle obbiezioni fatte all'appendice che mette Giob verso il tempo di Mosè.

Origine della opinione che mette Giob verso il tempo di Mosè. Versione dell'*appendice* che favorisce questo sentimento. Varianti.

I dotti osservatori di cui qui esaminiamo il sentimento, pretendono che l'opinione dominante, la quale fa vivere Giob prima di Mosè, o contemporaneamente, ebbe origine da un testo che si trova alla fine dell'opera nel greco e nell'arabo. Noi siamo d'avviso che quest'opinione sia molto più antica; che rimonti fino al tempo di Giob, e che essa medesima abbia dato origine a quest'*appendice*.

Si parla di questo testo anche nella prefazione al libro di Giob; ma è necessario il riferirlo ancora: onde qui sotto no-

tiamo ciò che si legge alla fine di quel libro nel greco e nell' arabo; ed il greco dice che queste parole furono traslatate dal siriaco.

« Giob dimorava nella terra Ausitide sui confini del-
» l' Idumea e dell' Arabia. Egli fu a prima giunta nomato
» Jobab. Si unì ad una donna dell' Arabia, dalla quale
» ebbe un figliuolo appellato Ennon. Suo padre fu Zare,
» uno dei discendenti di Esau, e sua madre Bosorrha;
» in guisa che egli era il quinto (o, *secondo l' arabo*,
» il sesto) dopo Abramo. Ora ecco i re che regnarono
» in Edom, regione di cui egli stesso fu principe. Il
» primo fu Balac figliuolo di Beor, e la sua città si
» chiama Dennaba. Dopo Balac fu Jobab, che è nomi-
» nato anche Job. Dopo lui venne Asom capo della re-
» gione Themanitide; dopo costui visse Adad, figliuolo
» di Barad, che sconfisse i Madianiti nella pianura di
» Moab; il nome della sua città era Gethaim. Gli amici
» di Giob che vennero a visitarlo furono Eliphaz, uno
» dei discendenti di Esau re dei Themaniani; Baldad
» principe de' Sauchei, e Sophar re dei Minei ».

Il manoscritto greco alessandrino aggiugne: « The-
» man, figliuolo di Eliphaz, fu capo dell' Idumea ».

Nello stesso manoscritto si leggono dopo le seguenti parole: « Ciò è tradotto dal siriaco: Giob abitava nella
» terra Ausitide sui confini dell' Eufrate: egli nomossi a
» prima giunta Jobab; e suo padre fu Zareth, dagli orien-
» di del Sole ».

Si scorge bastantemente che questa non è altro che una variante del frammento or ora letto. Questa variante consiste in ciò che, 1.° invece di *sui confini dell' Idumea e dell' Arabia*, si legge qui *sui confini dell' Eufrate*; 2.° invece di *Zare*, si legge *Zareth*; 3.° invece di quelle parole *ἐκ τῶν Ησαῦ υἱῶν υἱός*, *ex Esau filiis filius*, si è letto *ἐκ ἀνατολῶν ἡλίου*, *ex orientibus solis*.

Ma torniamo all' intero frammento, a quell' *appendice* con che termina il libro di Giob nel greco e nell' arabo, e di cui i nostri dotti osservatori pretendono di far sentire la poca autorità.

Cominciano essi dal confessare che la opinione fondata su questo testo è senza alcun dubbio la più antica; posciachè, secondo s. Gian Grisostomo, l' *appendice* che si

Quale possa essere l'autenticità di quest' *appendice*.

La sua testimonianza senza essere divina può essere vera.

è letta passò per le mani di Teodozione verso l'anno di Gesù Cristo 175.

Si potrebbe aggiungere che Origene attesta del pari che questo frammento trovavasi nei Settanta ed in Teodozione; e si potrebbe anche osservare che fino dal primo secolo della Chiesa, Filone, scrittore giudeo, parlava di Giob in una maniera conforme a questo frammento.

« Ma a che giova, dicon essi, una somigliante antichità, mentre il fatto su cui si appoggia è destituito di » ogni prova storica? Quale dimostrazione si può trarre » da uno scritto il quale non può essere riguardato che » come apocrifo, posciachè l'ebraico ed il testo caldeo » non lo hanno mai riconosciuto, ed il Concilio di Trento lo ha bandito dalla Volgata, in cui era stato inscrito, » ed in tutte le Bibbie in cui si può trovare è sempre » posto alla fine e fuori del libro di Giob, come una nota » assai posteriore all'opera? Si dichiara che questo documento è tratto da un libro siriaco; ma la Chiesa stessa » di Siria lo riguarda come sì poco autentico, che si trovano alcune Bibbie siriache in cui quest' *appendice* » non si trova ».

A questa obbiezione, che appartiene alla autenticità di un siffatto frammento, risponderemo, che non gli attribuiamo un' autenticità uguale a quella del libro di Giob, e che non pretendiamo di cavarne una dimostrazione. Questo frammento sarà sparito dagli esemplari siriaci come sparve dalla nostra Volgata; non già che sia stato creduto falso, ma perchè non reputossi divinamente inspirato. Bisogna ben che si trovasse nel siriaco testo prima di passare nel greco, posciachè gli esemplari greci ci dicono che ad essi provenne dal siriaco. La versione araba, la quale non dice di averlo preso nè dal greco nè dal siriaco, nè di averlo ricevuto da alcuna di queste versioni, aveva trascurato di notarne la origine, perchè quest' origine si trovava nell' Arabia stessa vicina all' Idumea, ove abitava Giob, o, se si vuole, nell' Idumea stessa vicina all' Arabia. La memoria di Giob che abitava nella terra di Hus sui confini dell' Idumea e dell' Arabia ha dovuto conservarsi specialmente in queste due provincie; vi si doveva conoscere l' origine di questo grand' uomo; e di là verisimilmente questa tradizione passò

nella Siria, e dalla Siria presso i Greci, i quali la trasmisero ai Latini. Non affermiamo già adunque che questo frammento sia divino, nè che faccia parte del libro di Giob; ma diciamo che è un monumento antico che può benissimo esser vero senza essere divinamente inspirato; che fu riguardato come vero dalla maggior parte degli antichi e dei moderni; e che non è ora rigettato come falso che da coloro i quali hanno interesse di crederlo tale. Voi volete che Giob abbia vissuto al tempo della cattività di Babilonia, ed in conseguenza vi trovate costretti a rigettare come falso un monumento che vi dice che questo grand' uomo dovette vivere al tempo di Mosè. Quanto a noi, che non abbiamo alcun interesse di crederlo falso, continueremo a riguardarlo come vero, finchè voi ci abbiate dimostrato che è falso: giacchè volendo voi *dimostrazioni*, ne richiederemo anche noi; e crediamo che non siate in istato di produrcene.

Che si dee pensare delle due lezioni che danno Giob per *quinto* o per *sesto* discendente di Abramo?

« Ma qual confidenza, voi dite, si può mai riporre in » uno scritto che varia sul tempo in cui Giob ha vissuto? » La *versione* greca ci presenta questo sant' uomo come » il *quinto* discendente di Abramo, e la traduzione araba » ce lo dà come il *sesto* discendente di quel grande pa- » triarca. Sappiamo che questa differenza è poca per tempi » così remoti; ma quale guarentigia ci dà mai di un » tal fatto quest' *appendice* foggiata nella Siria? »

Ben avete ragione di dire che questa differenza è di poco momento, giacchè vedrete che ugualmente si è potuto dire e l' uno e l' altro con verità. Ricordatevi, se vi piace, di ciò che dice s. Giuda, che il patriarca Henoch era il settimo dopo Adamo: *Septimus ab Adam, Henoch* (1), in greco ἕβδομος ἀπὸ Ἀδάμ. Questa espressione è qui essenziale, perchè è del tutto somigliante a quella di cui si tratta. Ma si ponga mente al come esso fosse il settimo. *Adam, Seth, Enos, Cainan, Malaleel, Jared, Henoch*; egli non è che il *sesto* se voi non vi contate Adamo; ma comprendendovi Adamo, Henoch è il *settimo*. Lo stesso precisamente avviene qui per riguardo a Giob. Contate *Abramo, Isacco, Esau, Rahuel, Zare, Jobab*, che è poi il medesimo *Job*; costui non è che il *quinto*, se non vi contate Abramo; ma comprendendovi

(1) *Jud.* ✝. 14.

Abramo, Giob è il *sesto: ἕκτος ἀπὸ Ἀβραάμ*, *sextus ab Abraham*. Ecco come l' una e l' altra lezione è vera; ma se riesce migliore il dir con s. Giuda che Henoch era il *settimo dopo Adamo*, comprendendovi Adamo stesso, sarà dunque migliore anche l' espressione che dice, che Giob era il *sesto dopo Abramo*, comprendendovi lo stesso Abramo; e così la lezione migliore sarà quella dell' arabo. La primitiva lezione si trova adunque nell' arabo; e questo stesso prova quanto vi inganniate allorquando supponete che quest' *appendice* sia stata *foggiata nella Siria;* no, essa viene dall' Arabia, ove si trova la primitiva lezione, alterata forse dopo nel siriaco, od almeno nel greco; ma però alterata in guisa che le due lezioni sono vere sotto diversi aspetti. Quindi questa variante non distrugge nè punto nè poco la confidenza che può meritare un tal monumento; contribuisce anzi ad accrescerla, dandoci motivo di osservare che l' origine di questo monumento dee venire dai confini dell' Arabia, ove questo fatto dee esser meglio conosciuto, ed ove la primitiva lezione si è meglio conservata.

Qual è l' origine di quest' *appendice*? Quale la sua guarentigia?

« Ma quest' *appendice* ci dà forse alcuna guarentigia » di questo fatto? Nessuna, voi mi dite; e noi non veg- » giamo altro fondamento della sua opinione che la so- » miglianza che il suo autore ha creduto di scorgere » tra Job e Jobab; giacchè a qual fonte ha egli mai » attinto la notizia, che questo sant' uomo appellavasi » Job prima di portare il nome di Jobab? Sarebbe mai » avvenuto di Job come del suo primo antenato, che » appellavasi Abram prima di aver ricevuto il nome di » Abraham? No senza dubbio. Ma bisognava far di Job » un personaggio della più remota antichità. Si giovarono » della somiglianza di Job e di Jobab per far di Giob » un pronipote di Esau ».

Permettete, o dotti osservatori, che vi si faccia osservare che lo zelo che vi trasporta vi fa pigliare qui il testo a rovescio. Voi supponete che vi si legga che *questo sant' uomo si appellasse* Job *prima di portare il nome di* Jobab. Vi si legge tutto il contrario: Προυπῆρχε δὲ αὐτῷ ὄνομα Ἰωβάβ. « E prima esso si appellava Jobab ». Voi pretendete che questo frammento non dia guarentigia alcuna di un tal fatto; e non credete che vi sia altro fon-

damento della sua opinione, che la *somiglianza che il suo autore ha creduto di vedere tra Job e Jobab*. Questo è ciò che tutt' al più avreste potuto dire se quest' autore non avesse fatto che copiar ciò che si dice di questo Jobab nella Genesi; ma veggiamo che egli vi aggiunge ciò che la Genesi non dice punto, e che aveva potuto sapere soltanto dalla tradizione; ne conchiudiamo che la sua guarentigia è la tradizione del suo paese, e che egli stesso produce questa guarentigia dicendo ciò che non aveva potuto apprendere che da essa. *Job*, dice quest' autore, *dimorava sui confini dell' Idumea e dell' Arabia .... Egli prese una donna dell' Arabia, da cui ebbe un figliuolo appellato Ennon*. Ecco ciò che egli non ha trovato in veruno dei libri della Scrittura; ciò che non ha potuto sapere che dalla tradizione. Se l' avesse inventato ci avrebbe detto il nome della moglie di Giob e de' suoi dieci figliuoli; ma egli parla di questa donna senza notarne il nome, e non nomina che un solo dei figliuoli di Giob, perchè la tradizione non gli aveva dato ulteriori notizie. Il suo silenzio è la prova della sua sincerità; la tradizione è la sua guarentigia, come lo è degli storici più veritieri; e questo non merita minor fede degli altri. Voi riconoscete che *Abraham* chiamavasi dapprima *Abram*, che *Sara* fu prima nomata *Sarai;* perchè dunque vorreste che il nome di *Jobab* non abbia potuto essere cangiato in quello di *Job?* Il solo interesse di sostenere la vostra causa vi fa negare un fatto che in sè medesimo non ha nulla di impossibile. Ma se è possibile che *Job* sia stato prima appellato *Jobab*, può dunque darsi che *Jobab* e *Job* sieno la stessa persona, il pronipote di Esau, ed il *sesto dopo Abramo*.

Il silenzio di Mosè e dell' autore del libro di Giob distrugge forse la testimonianza della *appendice?*

« Non si è posto mente, dite voi, che un fatto così » importante, se fosse vero, non sarebbe stato ommesso » sia nel libro di Giob stesso, sia nella Genesi da Mosè, » che si suppone essere il traduttore dell' opera di Giob, » o l' autor della sua vita, e l' editore della sua poesia. » E che! Lo scrittore più attento in fatto di genealogia » e delle differenze dei nomi avrebbe trascurato in questa » stessa materia un uomo celeberrimo, di cui avrebbe » avuto l' opera tra le mani? Non avrebbe mai fatto menzione » di quest' opera così magnifica, mentre parla del

» libro dei Giusti? Finalmente l' autore della vita di » Giob contenuta nei capi I, II e XLII di questo libro » canonico avrebbe ommessi argomenti così importanti » quali sono la *genealogia di Giob*, ed il cangiamento » del suo nome »?

Badate anche qui, se v' aggrada, fino a qual punto il vostro zelo vi trasporti; voi mettete in dubbio un fatto che avete sotto gli occhi: *L' autor della vita di Giob avrebbe forse ommesso,* voi dite, *la genealogia di Giob?* Sì certamente egli avrebbe potuto ommetterla, perchè in fatto l' ha ommessa; onde vedete che a forza di volere spinger oltre la vostra obbiezione, le togliete la forza, e la distruggete colle vostre proprie mani: giacchè se egli ha potuto ommettere *la genealogia di Job,* come voi siete costretti a confessare, ha dunque potuto ommettere del pari il *suo cangiamento di nome;* e se ha potuto osservare il silenzio su questi due argomenti, a più forte ragione Mosè ha potuto non farne cenno, posciachè non scriveva la vita di Giob. O piuttosto se è vero che *Job* sia lo stesso che *Jobab*, Mosè facendo conoscere *la genealogia di Jobab* ha fatto bastantemente conoscere quella di *Job.* Voi avreste voluto che egli avesse detto che questo *Jobab* era lo stesso che *Job;* ma non dicendolo, ne segue forse che non lo sia? Il silenzio di uno storico non distrugge punto la verità di un fatto attestato da un altro. D' altronde riesce assai ordinario agli scrittori contemporanei di non dir ciò che tutti sanno. In tal guisa lo storico della vita di Giob ha potuto trascurare di notar l' origine di questo grand'uomo, perchè allora essa era bastantemente conosciuta; e Mosè ha potuto del pari trascurar di dire che Jobab era lo stesso che Job, perchè già abbastanza era noto. Il loro silenzio non basta per autorizzarci a negar questo fatto.

Semplici supposizioni non bastano per ricusare la testimonianza dell' *appendice.*

« Ci sia permesso di dire (voi aggiungete) ciò che » noi pensiamo di quest' *appendice.* La crediamo foggiata » da un Giudeo della Siria, il quale viveva prima di » Teodozione. Il nome di Job e quello di Jobab gli » saran sembrati a un dipresso la medesima cosa; ed » egli avrà attribuito a Job ciò che Mosè dice di Jo- » bab e della sua genealogia. Gli antichi Padri della » Chiesa, e prima di essi Teodozione, adottarono il

» concetto di questo Giudeo della Siria, come atto a » dare alcuni lumi sulla genealogia di Giob, di cui la » Scrittura non ci istruisce. Diffusa questa opinione, ben» chè destituita di ogni argomento, non ha mancato di » diventar generale, ed il volgere degli anni la rendette » la più antica; ma le idee antiche, destituite di solide » fondamenta, non hanno maggiore autorità sui nostri animi » di quella che ne abbiano i sistemi più nuovi fondati » sopra leggieri verisimiglianze ».

Non v' accorgete che voi medesimi edificate sopra sempliei ipotesi? Supponete che questo frammento sia stato foggiato da un Giudeo della Siria; noi vi mostriamo che molto più verisimilmente esso deriva dall' Arabia, ove la miglior lezione si è meglio conservata. Voi supponete che la sola somiglianza dei nomi abbia fatto applicare a *Job* ciò che Mosè aveva detto di *Jobab;* e noi vi proviamo che l' autor del frammento va più oltre ancora; donde conchiudiamo che egli aveva da altra fonte cavate le sue notizie. Teodozione e gli antichi Padri della Chiesa hanno adottato questo frammento; ecco il mezzo con cui venne conservato; eglino han rispettato in esso l' antica tradizione che voi disprezzate e non volete riconoscere. Voi supponete che la opinione espressa da questo frammento sia destituita di prove, e d' ogni solido fondamento; noi vi mostriamo che essa poggia sulla tradizione, che è il fondamento e la prova ordinaria della storia; giacchè la storia non è che il comune deposito delle tradizioni; e certamente nè con ipotesi, nè con immaginosi ghiribizzi non si distruggono le tradizioni.

« Alla fine (voi dite) quest' *appendice* può forse determinare le nostre idee su qualche certa notizia, quando da » una parte il greco esemplare pone la dimora di Giob » *nel paese di Hus nell'Idumea,* mentre un altro esem» plare, cioè il manoscritto alessandrino della stessa ap» pendice, la mette nell'*Ausitide,* o nella terra di Hus » *nelle vicinanze dell' Eufrate?* A quale di queste le» zioni amendue antichissime dobbiamo noi riportarci? Se » scegliamo l' *Hus* dell' Idumea, Giob sarà discendente » d' *Esaù;* se adottiamo l' *Hus* della Siria presso l' *Eu*» *frate,* allora egli sarà disceso da *Nachor.* Ora se non

Che si debba pensare delle due lezioni, una delle quali mette la terra di Hus *sui confini dell' Idumea*, e l' altra *sui confini dell' Eufrate?*

» sappiamo a quale delle due varianti fermarci, ci aster-
» remo dal dire che l' opinione che riguarda Job, o Jo-
» bab, come dimorante nell' Idumea, e discendente da
» *Esau* sia solidamente stabilita dall' *appendice* di cui si
» tratta; posciachè avendo i due esemplari la stessa an-
» tichità, e contraddicendosi in un fatto così essenziale,
» non si sa a qual dei due si debba dare la preferenza ».

Anche qui il vostro zelo vi trasporta al di là dei limiti del vero, ed ingrossa ai vostri occhi la differenza di questi due esemplari. Voi ci dite che l' uno mette la dimora di Giob *nel paese di Hus*, e l' altro nell'*Ausitide*; ma l' uno e l' altro la colloca ugualmente nell'*Ausitide*; e confessate come l'*Ausitide* sia *la terra di Hus*; in tal guisa a questo riguardo non v' ha ombra alcuna di differenza. Questi due esemplari non differiscono qui, se non in ciò, che l' uno mette l'Ausitide *sui confini dell' Idumea e dell'Arabia*, e l' altro *sui confini dell' Eufrate*. Supponete che amendue gli esemplari sieno ugualmente antichi; mentre vi abbiamo già mostrato che l' uno non è che un' alterazione dell' altro, il quale per conseguenza è il più antico; e questa stessa circostanza ci somministra una novella prova; giacchè questo secondo esemplare concorda col primo nel dirci che *Job è il Jobab figliuolo di Zareth o Zare* nipote di Esau; ed allora è fuori d' ogni verisimiglianza che la terra di *Hus*, nella quale egli abitava, fosse posta sui confini dell' Eufrate, mentre ve n' era una dello stesso nome *sui confini dell' Idumea e dell'Arabia*. In tal guisa questa variante del manoscritto alessandrino si distrugge da se medesima; e tutto il vantaggio rimane all' altro esemplare, che è il più antico.

Quest'*appendice* è il monumento di una antica tradizione, cui nulla contraddice.

In tal guisa cominciamo dal troncare questa variante dal manoscritto alessandrino, la quale visibilmente è una alterazione; atteniamoci al frammento, quale si legge nel greco ordinario, qual era nel siriaco, o piuttosto anche qual è nell' arabo; e se non abbiamo interesse a negare ciò che ci offre, vi riconosceremo cogli antichi il monumento rispettabile di una antica tradizione, cui nulla contraddice.

Se s. Girolamo e Policrono hanno rigettato questo frammento, ed hanno anche negato che Giob discendesse da Esau, così adoperarono soltanto perchè non trovan-

dosi questo frammento nell' ebraico, non lo riguardarono come divinamente inspirato. Confessiamo al par di essi che questo frammento non è divino, ma da ciò non consegue che sia falso.

Ciò che induce i nostri dotti osservatori a sollevarsi contro questo frammento ed a tacciarlo di falsità è il credere d'avere scoperto nel testo del libro medesimo alcuni indizii che li persuadono aver Giob vissuto al tempo della cattività di Babilonia, ed essere stato tratto in servitù sotto Nabuchodonosor. È evidente che se egli ha vissuto al tempo di Nabuchodonosor, non era contemporaneo di Mosè. Ma nessuno degli antichi non vide in questo libro che Giob vivesse al tempo della cattività di Babilonia. Esaminiamo dunque le prove su cui ora si pretende di stabilir questo fatto.

SECONDA PARTE.

Risposta alle prove che pretendono di cavare dal libro medesimo coloro i quali asseriscono che Giob abbia vissuto al tempo della cattività di Babilonia.

Il tempo di Giob non è difficile a riconoscersi se non quando si rigetta l' *appendice*.

Per non dar soverchia ampiezza a questa dissertazione siamo qui costretti a formar l' analisi delle prove dei nostri dotti osservatori. Quelli che saranno curiosi di vederne tutta la spiegazione, potranno essere soddisfatti dalla lettura della loro opera medesima; giacchè siccome noi confidiamo di non dissimular nulla di ciò che abbia maggior forza nelle loro prove, non paventiamo nè punto nè poco che si legga la loro dissertazione.

Bisogna confessare che quest' analisi non è facile; giacchè essi hanno qui talmente intrecciate le loro idee, che riesce difficile lo svolgerle. Comincian essi dal riconoscere « che la patria dei tre amici di Giob, i quali » erano Idumei, dà luogo a credere che *la terra di Hus*, » di cui era oriundo questo principe, *formasse parte dell' Idumea* ». Noi siamo in ciò con essi concordi.

« Ma il tempo in cui viveva questo sant' uomo (dicono essi) non è sì facile a discoprirsi ». È pur d'uopo confessare che un uomo il quale volge le spalle alla luce fa ombra a se medesimo, e stenta moltissimo a rinvenire ciò che cerca; corre anche grave pericolo di in-

tamente voluto dire che questi *Sabei dell'Arabia-Felice* non sono quelli di cui si parla in Giob, posciachè sarebbe stato d'uopo che attraversassero l'*Arabia-Deserta* per entrar nell' Idumea. In fatto voi andate in cerca di altri, e notate col Bochart, che esistevano *quattro specie di Sabei;* gli uni *discendenti da Jectan* abitavano l'Arabia-Felice; i secondi *erano oriundi da Chus;* i terzi *discendenti da Regma* figliuolo di Chus abitavano verso il golfo Persico; gli ultimi, *discendenti da Jecsan,* figliuolo di Abramo per via di Cethura, abitavano nell'Arabia in vicinanza della Siria. Si aggiunge da voi che il Bochart ha amato piuttosto di porre il soggiorno di Giob nella *terra di Hus in Siria presso l' Eufrate,* onde metterlo più alla portata di questi *Sabei della Siria.* « Vedremo in appresso (voi dite) se quest' opinione del » celebre Bochart convenga alle mire dell' autore ispi- » rato ». E così abbandonate i Sabei senza dirci quali sieno adunque secondo il vostro parere quelli che penetrarono perfino nell' Idumea per rapirvi i buoi e le asine di Giob. Ma perchè stancarci nel determinare quali sieno questi Sabei, quando il testo sacro nol dice? Di qualunque sorta essi possano essere, e da qualunque parte sieno venuti, bisogna pure che abbiano potuto fare ciò che hanno realmente fatto.

Voi ci conducete secondariamente ai *Caldei* che rapirono i tre mila cameli di Giob. « Se esaminiamo (voi » dite) le forze de' Caldei nell' età di Mosè contempo- » raneo di Giob, come si pretende, le troviamo medio- » crissime. Questo popolo non formava che un piccolo » stato nella Mesopotamia settentrionale e nei dintorni » dalla parte dell' occidente, onde non sembra che fosse » in grado di fare scorrerie così lontane a traverso del » paese dei Chananei per attaccare quel di Edom che dal » coraggio de' suoi abitatori e dalle sue montagne era » renduto di un accesso difficilissimo. Ci volevano interi » eserciti per penetrare nel paese, per disastrarlo, e per » rapire *un bottino tanto considerabile quanto era quello* » *di tre mila cameli, e mille cinquecento tanto buoi che* » *asine* ».

I Caldei hanno forse potuto fin dal tempo di Mosè fare la scorreria di cui si parla nel libro di Giob?

Permettete che io vi arresti onde mostrarvi che voi ingrandite anche qui la difficoltà; giacchè i *Sabei* ave-

vano portato via i *buoi* e le *asine;* i *Caldei* non rapirono che i *cameli;* e per rapirli si divisero in *tre bande* onde circondarli, e fecero strage dei guardiani affinchè potesser trasportare questo bottino senza alcuna resistenza. Voi stessi confesserete che queste spedizioni si dividono tra *i due popoli;* ma non bisognava confonderle parlando dei soli *Caldei.* D' altronde voi supponete gratuitamente che questi Caldei dovessero passare *a traverso del paese dei Chananei;* mentre non ebber d' uopo che di costeggiare senza alcuna resistenza le estremità dell'Arabia-Deserta che li separava dall' Idumea. Attaccate dappoi la opinione del Bochart, il quale attenendosi al manoscritto alessandrino mette *la terra di Hus nella Siria* per porla più a portata delle scorrerie di questi popoli; e noi non vi prendiamo alcun interessamento. Quantunque i Caldei non dovessero essere così possenti al tempo di Mosè come lo erano a quello di Nabuchodonosor, nulla vieta che fossero almeno così potenti come i Sabei, di cui imitavano le scorrerie.

Quale fosse la situazione della terra di Hus.

Voi ci riconducete in terzo luogo alla *terra di Hus;* e ci ripetete che essa *necessariamente giace nell'Idumea, o che ne forma parte.* Lo ammettiamo anche noi, o piuttosto per non favorire un' ambiguità, della quale voi abuserete bentosto, non affermiamo già che essa *sia nell' Idumea;* ma diciamo *che forma parte dell' Idumea;* giacchè non pretendiamo che facesse d' uopo, come voi lo asserite, *penetrar nelle montagne di Edom* per rapire i cameli di Giob, come anche i suoi buoi e le sue asine nella *terra di Hus;* ma diciamo che essendo la terra di Hus *sui confini dell' Idumea e dell'Arabia,* vi si andava per mezzo dell'Arabia senza entrar nell' Idumea. Voi continuate ad attaccare la opinione del Bochart, e noi ve la abbandoniamo.

L'autorità del Talmud è forse sufficiente per contraddire all' *appendice?* I Giudei che la rigettano sono forse più meritevoli di fede dei Padri che la ricevono?

Vorreste che noi abbandonassimo la *appendice*: « Documento apocrifo (voi dite), il cui ignoto autore non » può formare alcuna autorità nella Chiesa, posciachè la » sua opera non è ammessa nel corpo di verun libro » canonico ». Vi rispondiamo, non essere nostra pretensione di dargli un' autorità divina; ma che voi non potete ad esso ricusare l' autorità comune a tutti gli antichi autori, i quali ci hanno conservate le tradizioni del

loro tempo. « Non può far fede presso gli storici (voi » aggiugnete), perchè non è appoggiato a verun autore » contemporaneo ». Ma è forse smentito da qualche scrittore, che anch' esso sia contemporaneo ? Perocchè non basta negare che sia vero, bisogna provare che sia falso. « Non è nemmeno appoggiato (voi dite) alla tradizione » de' Giudei, che al contrario si sollevano contro que- » sta *appendice*, dichiarando formalmente nel loro *Tal-* » *mud* che Giob viveva al tempo della cattività di Ba- » bilonia ». Ci allegate quest' autorità ben tardi, perchè certamente ne sentiste sì vivamente la debolezza, che non avete osato di parlarne più presto. Volete forse che preferiamo la tradizione de' Giudei autori del *Talmud*, che hanno rigettato questo frammento, alla testimonianza di Filone e dei Padri greci e latini che lo ricevettero ? E che ! volete che noi preferiamo la tradizione de' Giudei autori del *Talmud*, che quattrocento o cinqnecento anni dopo Gesù Cristo immaginarono di dire che Giob viveva al tempo della cattività di Babilonia (1), alla testimonianza di Filone e dei Padri greci e latini che appoggiati a questo antico frammento hanno fin dai primi secoli della Chiesa riguardato Giob come contemporaneo di Amram padre di Mosè !

« I Padri della Chiesa greca e latina (voi dite) ave- » vano la libertà di seguire l' *appendice*, che fa vivere » Giob verso il tempo di Mosè ; ma ben si vede che » non vollero disturbar nessuno, perchè questa opinione » non ha nulla di comune colla fede ». No certamente, non si tratta qui della fede ; ed è permesso di seguire quella strada che vi piacerà ; ma non torna spediente tutto ciò che è permesso. Vi riuscirà forse assai utile l' uscir dalla strada maestra con pericolo di smarrirvi in un sentiero che se ne discosti ? Ci riuscirebbe utile il seguirvi ?

« Giob non è così antico come si crede (voi soggiun- » gete) e la sua opera non è uscita dalla penna di Mo-

(1) L' opinione comune dei rabbini è che Giob vivesse quando Mosè mandò ad esplorare la terra di Chanaan. Due solamente, *Rabbi Yokhanan* e *Rabbi Eleazar*, pretendono che egli fosse involto nella cattività di Babilonia. Vedi nella prefazione ciò che ne diciamo a questo riguardo ; ed il Talmud, trattato *Baba-Batra*, fol. 15 *recto* (*Drach*).

» sè ». Si uniscono qui da voi due punti che sono indipendenti l' uno dall' altro. Non esaminiamo già qui se l' *opera di Giob sia uscita dalla penna di Mosè;* ma unicamente se sia falso, come voi lo pretendete, che *Giob sia antico al par di Mosè.*

La testimonianza di Ezechiele prova forse che Giob sia stato contemporaneo di Daniele?

« Per convincersi di ciò che abbiamo asserito (così » voi continuate) non bisogna che leggere i testi ebraico, » caldaico, siriaco ed arabo sulla liberazione di Giob, » e sulla sua uscita dalla cattività; e si sentirà facilmente che il tempo più dicevole in cui questa cattività abbia potuto cominciare, sembra evidentemente » notato dall' epoca dei guasti dell' *Idumea* e della *terra* » *di Hus,* i cui re e principi furon fatti prigionieri da » Nabuchodonosor II ». In leggendo queste parole credevamo di esser giunti alla prova principale di questa *cattività di Giob al tempo di Nabuchodonosor II;* ma voi non fate qui che mostrarcela in prospettiva, e prima di condurvici ci fate passare ancora in mezzo ad un altro preliminare.

« Quale necessità havvi mai (dite voi) di risalire in» fino al tempo di Mosè per cercarvi Giob? Quale au» torità ci obbliga a far ciò? E su qual fondamento si » appoggerebbe questa opinione, tanto meno plausibile in » quantochè la Scrittura conserva sopra Giob principe » di Hus il silenzio più profondo infino al tempo in cui » viveva *Ezechiele?* » Voi dissimulate qui ciò che se ne dice nel libro di *Tobia,* il qual viveva, come voi stessi lo notate, *più d' un secolo prima di Ezechiele.* Vi riservate a trattare a parte tale quistione in seguito alla vostra dissertazione; onde bisogna riservare fino allora ciò che vi si può rispondere su questo punto.

« Ezechiele (voi dite) parla di Giob come di un suo » contemporaneo; posciachè se Giob fosse già morto » quando lo ha nominato nei versetti 14 e 20 del suo » capo XIV, avrebbe posto il suo nome prima di quello » di Daniele, che era allora ancor giovane, ed avrebbe » usato in questi due versetti l' ordine seguente: *Et si* » *fuerint tres viri isti in medio ejus,* NOE, JOB *et* DA» NIEL. V' ha dunque tutta l'apparenza che Giob vivesse » al tempo di Daniele, posciachè Ezechiele non gli dà » che il terzo grado nell' uno e nell' altro di questi due

» versetti, in eni Ezechiele si esprime così: *Et si fue-*
» *rint tres viri isti in medio ejus,* NOE, DANIEL *et* JOB ».
Credete voi dunque che il grado dato qui a Giob non abbia potuto essere determinato che dalla sola considerazione del tempo in cui esso ha vissuto? Chi vi ha detto che questo grado dato a Giob non sia piuttosto relativo alla sua origine? *Daniele* era nel numero dei figliuoli di Giacobbe; *Giob* del numero dei figliuoli di Esau; *Daniele* apparteneva al popolo che Dio si era scelto: Giob era del numero dei Gentili per la sua origine; e per questo stesso motivo non era forse naturale che Ezechiele mettesse *Daniele* avanti a *Giob?* Del resto quando noi non potessimo mostrare la ragione che ha determinato Ezechiele a porre *Giob* prima di Daniele, voi non ne siete più istruiti di quel che noi siamo; per giustificare su questo punto la vostra pretesa, bisognerebbe provarci che in fatto Giob era contemporaneo di Daniele; ed ecco che in fatto voi pretendete di giustificare la vostra idea su queste due parole, *Daniele* e *Giob*. Ascoltiamo.

Il testo del capo XLII di Giob, ÿ. 10, parla forse della cattività di Giob istesso? Non si trova questo termine nè nella versione greca, nè nella Volgata.

« Si adotterà senza fatica questa riflessione (voi dite)
» quando si osserverà che il testo ebraico, al pari
» delle versioni siriaca ed araba (e dimenticate la caldea),
» leggono formalmente al versetto 10 del capo XLII che
» IL SIGNORE RICONDUSSE GIOB DALLA CATTIVITA' ».
Ecco alla fine la vostra grande prova. Il testo stesso parla della *cattività* di Giob. Se costui fu ricondotto dalla cattività, fu dunque cattivo; come ed in qual tempo, se non quando il famoso *Nabuchodonosor* si impadronì dell' *Idumea,* e specialmente della *terra di Hus?* Perocchè questo in poche parole è il sunto del vostro argomento, che vi accingete a spiegare assai lungamente, tentando di prevenire successivamente tutte le obbiezioni che vi si possono fare, eccettuata una sola di cui non fate cenno, mentre forse è la più forte; ed è il silenzio dell' intero libro di Giob sul tempo in cui la mano degli uomini avrebbe così ridotto Giob in cattività. Ma non formiamo alcun anticipato giudizio; e proseguiamo a tener dietro alle vostre osservazioni.

« Vero è (dite voi) che il greco traslata le parole
» ebraiche ויהוה שב את־שבות איוב, con queste: ὁ δε Κύριος

» ηὔξησε τὸν Ἰώϐ, *Deus autem auxit Job* ». Dite piuttosto francamente che la parola *cattività*, la quale vi riesce così essenziale, non si trova nel testo. Ci opporrete senza dubbio le altre versioni, che tutte ammettono questa parola; ma si tratterà poi del senso che ad essa si dee dare.

« S. Girolamo (sono vostre parole) colpito dall' antichità che a' suoi tempi si dava al libro di Giob, non » ha creduto di dover tradurre quelle voci ebraiche col » *convertit captivitatem Job;* ma avendo letto nel ver» setto 6 che precedeva: *Et ago pœnitentiam in favilla* » *et cinere:* Fo penitenza nella cenere e nella polvere; » ha creduto che si dovesse prendere שבות nel senso di » *conversio* o *pœnitentia,* come se venisse da שוב, che » vuol dire *convertit:* quantunque sia derivato da שבה, » *captivum adduxit.* Questa traduzione che non è baste» volmente letterale, quantunque sia edificante, ha la» sciato ignorare la *cattività* di Giob a coloro che non » possono consultare nè l' originale nè le altre antiche » versioni ». S. Girolamo ha dunque tradotto questo testo co' seguenti termini: *Dominus quoque conversus est ad pœnitentiam Job.* Ma chi vi ha mai detto che s. Girolamo traduca così perchè *era colpito dall' antichità che a' suoi tempi si dava al libro di Giob?* Se così fosse, egli avrebbe dunque riguardato questa antichità come independente dal frammento che ne dà l' idea; posciachè egli rigettava questo frammento come quello che non si trovava nell' ebraico. Ma un altro motivo poteva distornarlo dal notar qui la *cattività* che voi avete interesse di trovarvi; ed è che non avendo il sacro testo detto espressamente che Giob sarebbe stato ridotto in *cattività,* s. Girolamo ha presunto che questa parola non potesse significare: *Il Signore ricondusse Giob dalla cattività.*

Che si debba pensare della interpretazione de' migliori comentatori, e principalmente di quella di Vatable? Quale

« È anche vero (voi dite) che quest' opinione dell' an» tichità del libro di Giob, che noi crediamo falsissima, » invalse siffattamente negli animi, quantunque sia desti» tuita di ogni prova fondata sulla storia, che i nostri » più valenti comentatori del testo ebraico non hanno » ravvisato in quelle parole, *convertit captivitatem Job*, » la cattività reale di questo principe di Hus ». Non vi

ravvisarono quella che voi credete di vedervi, non solo perchè hanno creduto che Giob vivesse prima di Mosè, ma principalmente perchè non hanno veduto in questo libro alcuna orma di quella *cattività reale ed effettiva*, quale voi l' avete concepita. Fu la cattività di Giob?

« Il celebre Vatable (voi soggiungete) si è ingannato » quando prese *captivitatem* per la CATTIVITA' in cui » SATAN teneva GIOB, colla perdita delle sue sostanze » e della salute; pensiero di poca riflessione, poichè que- » sta specie di sventure sono spesse volte i mezzi di cui » Dio si giova per cavarci dalla cattività del demonio. » Chi d' altronde ha mai vinto Satan in una maniera più » trionfante di quell' illustre abitatore della terra di Hus? » Qual è qui il pensiero di *minor riflessione?* Forse quello di Vatable? Avete voi dunque dimenticato ciò che voi medesimi avete letto e tradotto nel capo I di Giob, versetto 12? Il Signore dice a Satan parlando di Giob: *Ecce universa quæ habet in manu tua sunt;* e nel capo II, versetto 6: *Ecce in manu tua est.* Avete voi dimenticato ciò che leggeste certamente nel capo XXXII di Geremia, versetto 4, in cui Sedecia si lagna di questo profeta che diceva: *Sedecias tradetur in manus regis Babylonis;* e nel capo XXXIV, versetto 3, in cui Dio ordina a Geremia di ripeterlo a questo principe: *In manu ejus traderis;* e nel capo XXXVII, versetto 16, in cui Geremia lo dice in faccia a questo principe: *In manus regis Babylonis traderis?* Ecco adunque Giob dato *nelle mani di Satan* come Sedecia lo fu *nelle mani di Nabuchodonosor.* Ecco adunque una *cattività reale,* e dall' una parte e dall' altra; l' una nella persona di Giob sotto la mano di Satan, l' altra nella persona di Sedecia sotto la mano di Nabuchodonosor. Ora scegliete; o dite colla versione greca che la parola di *cattività* non si trova nel testo di Giob, e non appartiene a questo testo; o riconoscete con Vatable che se questa parola appartiene veramente al testo, non si può intendere che della cattività alla quale Giob fu ridotto allorquando Iddio diede questo principe in potere di Satan: *Ecce in manu tua est.* Ma vediamo ciò che ancora ci potete opporre.

« Gli altri interpreti (così voi ragionate) non riuscei- » rono meglio di Vatable nell' interpretare questo passo Che cosa risulta dalle antiche versioni

che riconoscono in questo testo una cattività? Che si dee pensare dell' interpretazione di Codurc?

» di Giob, se ne eccettuiamo però i più antichi; giacchè il caldeo traduce, *Et verbum Domini convertit captivitatem Job*; il siriaco, *Et Dominus revocavit captivitatem Job*; l' arabo, *Et Dominus revocavit captivitatem ejus*. Si può forse dubitare, dopo queste autorità, » che si tratti in questo luogo di una realissima CATTIVITA'?» Noi non ne dubitiamo punto; la quistione consiste nel trovare di quale *cattività* si debba intendere; e noi sosteniamo quella che Vatable ha riconosciuto in questo testo, perchè il libro di Giob non fa menzione di verun' altra.

« Prevediamo benissimo (voi dite) che si può farci » la domanda, se non riuscirebbe possibile di dare alle » parole שב את־שבות, *convertit* ovvero *revocavit captivitatem*, un altro senso, sia spirituale, sia morale, sia storico, » conforme a quello che presenta Codure, il quale traduce » così: *Et Dominus asseruit Jobum ab adversis suis*: » ED IL SIGNORE LIBERÒ GIOB DALLE SUE AVVERSITA'. » Confessiamo esservi un certo quale artificio in questa » traduzione, e che essa si lega benissimo con quel che » segue. Ma tale è il prestigio dello spirito, che con » un bell' artificio si prende giuoco del senso letterale. » Il Grozio ha fatto illusione a molti in questo genere ». Non imprenderemo qui a difendere Grozio; diremo soltanto che le espressioni di Codure non sono tanto una traduzione, quanto una interpretazione, ma una interpretazione che ben lungi dal pigliarsi giuoco del senso letterale, è fondata sul medesimo, perchè non facendo il libro di Giob menzione alcuna di qualche altra *cattività* di Giob, tranne quella con cui fu *dato nelle mani di Satana*, il quale lo percosse con tanti mali, la cattività, di cui qui si tratta, non può intendersi che di quella.

Come la Volgata traduca comunemente l' espressione di cui si tratta. Perchè s. Girolamo la abbia qui tradotta in un altro senso?

« Affinchè non si dubiti (voi dite) che il caldeo, il » siriaco e l' arabo non abbiano assai ben tradotto queste due parole, basta l' esaminare come l' autor della » Volgata ha traslatato i ventisei altri luoghi, in cui questo verbo e questo nome sono congiunti insieme nel » testo ebraico ». Voi notate qui le citazioni di questi ventisei luoghi; e noi ci siamo data la briga di esaminarli, e ne torneremo a parlare; ma per ora crediamo di poterci dispensare dal seguirvi in queste particolarità,

perchè ammettiamo la conseguenza che voi ne tirate in favore delle tre versioni orientali. Sì, la parola ebraica שבית o שבות significa *captivitas*.

« In tutti questi testi (voi soggiugnete), tranne nei » capi XXX e XXXIII di Geremia; in cui s. Girolamo si » è servito del termine di *conversionem* in vece di quello » di *captivitatem*, espressione che non può significar al- » tro in questo passo che la CATTIVITA', egli ha tradotto » dappertutto שוב שבות con *avertere, convertere, reduce-* » *re, reverti facere captivitatem* ». Avreste potuto aggiungere *et captivos;* ed osservare che la Volgata dei salmi non è opera di s. Girolamo, nè presa dall' ebraico, ma dal greco. Avreste potuto eccettuare non solamente i capi XXX e XXXIII di Geremia, ma anche il testo delle Lamentazioni, e quello del capo XVI di Ezechiele, come voi stessi l' avevate osservato; avreste potuto dire che s. Girolamo si è servito non solo di *conversionem*, ma anche di *reversionem;* avreste potuto dire che queste due parole significano ugualmente non già LA CATTIVITA', ma IL RITORNO dei cattivi. Del resto confessiamo che s. Girolamo nella sua versione dei salmi fatta sull'ebraico ha tradotto nello stesso senso della Volgata i testi di cui si tratta; e confessiamo che nella maggior parte di questi testi egli ha tradotto col *captivitatem* la parola di cui parlate.

« Perchè dunque (voi dite) questo santo Dottore si è » discostato in Giob dall' ordinaria sua maniera di tra- » durre, se non perchè era prevenuto di quest' antica e » comune opinione, che fa vivere Giob prima di Mosè, » od almeno al tempo di questo santo legislatore, opi- » nione di cui certamente non ci è restata alcuna prova » nè solida nè apparente ? » Rigettando la prova ricevuta dagli antichi, non è da stupirsi che non ne vediate alcun' altra. D' altronde ripetendoci qui che s. Girolamo era prevenuto di quest' opinione, soffrite che vi ripetiamo, che se ciò fosse, egli riguardava dunque quest' opinione come fondata sopra una tradizione independente da questo frammento, posciachè anch' egli lo rigettava. Ma dite piuttosto che quest' opinione non ha per nulla qui influito sulla traduzione di s. Girolamo; e riconoscete che egli non ha tradotto così, se non perchè non veggendo in

verun altro luogo di questo libro la parola di *cattività*, ha creduto che Giob non potesse essere ricondotto da una *cattività*, che non era stata nominatamente espressa.

Il testo ebraico significa forse *traduxit captivitatem Job*, o *avertit captivitatem Job?* Esame dei testi in cui si trovano simili espressioni. Conseguenza che ne risulta per la interpretazione del testo di Giob.

« Reca stupore (voi proseguite) come si sia posto » poca attenzione finora alle quattro parole così decisive » sulla sorte del principe di Hus, ויהוה שב את־שבות איוב, » che siamo obbligati dalla gramatica a tradurre così: » *Tunc Æternus reduxit captivitatem Job*, cioè *Job* » *captivum*, ed in italiano: ALLORA L' ETERNO FECE RI- » TORNAR GIOB DALLA SUA CATTIVITA' ». La traduzione che voi qui proponete non è così certa come lo pensate. Conveniamo bensì che il testo ebraico noti qui una *cattività*; ma non ammettiamo che *captivitatem Job*, possa significare *Job captivum*; nè forse vi riuscirebbe facile il provarlo. Avete confessato che l' espressione di cui si tratta è tradotta ora coll' *avertere captivitatem*, e *convertere* o *reducere captivitatem*. Sono due sensi diversi; si *distorna la cattività* facendola cessare; e si *riconduce la cattività* facendo tornare i cattivi. Siccome la distinzione di questi due sensi sembra essere sfuggita, riprendiamo i ventisei testi che avete citati; e vedrete non esservene un solo che favorisca la vostra traduzione.

Salmo XIII, Ebr. XIV, ℣. 7. Volg. *Cum averterit Dominus captivitatem plebis suæ:* « Quando il Signore avrà » distornata (o fatta cessare) la cattività del suo popolo ». S. Girolamo: *Quando reduxerit Dominus captivitatem populi sui:* « Quando il Signore avrà ricondotta (o fatta » tornare) la cattività (ossia i cattivi) del suo popolo ». « Fin da questo primo passo vedete i due sensi di cui è suscettiva questa frase. La stessa espressione è ripetuta nel salmo LII, Ebr. LIII, ℣. 7. Volg. *Cum converterit Deus captivitatem plebis suæ*. S. Girolamo: *Cum reduxerit Deus captivitatem populi sui:* « Quando Dio avrà fatto » tornare i cattivi del suo popolo ». Le due versioni presentano qui lo stesso senso.

Salmo LXXXIV, Ebr. LXXXV, ℣. 2. *Avertisti captivitatem Jacob:* « Avete fatto cessare la cattività di Gia» cobbe ». S. Girolamo: *Reduxisti captivitatem Jacob:* « Avete fatto tornare i cattivi di Giacobbe ». Ecco ancora i due sensi ben distinti.

Salmo CXXV, Ebr. CXXVI, ℣. 1. Volg. *In converten-*

do (s. Girolamo: *Cum converteret*) *Dominus captivitatem Sion:* « Quando il Signore fece tornare i cattivi di » Sion ». E nel ỳ. 4: *Converte, Domine, captivitatem nostram:* « Signore, fate tornare i nostri cattivi ». Voi medesimi avete tradotto così nel principio di questo salmo: *Quando l' Eterno ricondurrà i cattivi di Sion.* Vi preghiamo di osservar bene ciò che qui ci accordate, che nello stile degli Ebrei *la cattività di Sion* significa i *cattivi di Sion.*

Deut. xxx. 3. *Reducet Dominus Deus tuus captivitatem tuam:* « Il Signore vostro Dio farà tornare la vo» stra cattività »: cioè i vostri cattivi. Vedrete bentosto come la Volgata stessa spieghi così questa parola.

Gerem. xxix. 14. *Et reducam captivitatem vestram:* « E farò tornare i vostri cattivi »: *captivos vestros,* dice qui il p. Houbigant.

Ibid. xxx. 3. Volg. *Et convertam conversionem populi mei Israel et Juda, ait Dominus, et convertam eos ad terram quam dedi patribus eorum:* « Procurerò il ri» torno del mio popolo d' Israele e di Giuda, dice il » Signore, lo farò tornare alla terra, che io ho data ai » loro padri ». Vedete che in quest' ultimo membro *convertam* significa bene *farò tornare;* e nel primo, *convertam conversionem* dee per conseguenza significare: « Pro« curerò il ritorno ». L' ebraico può significar più letteralmente: *Et reducam captivitatem populi mei . . . et redire faciam eos ad terram,* ec. « Io ricondurrò i cattivi « del mio popolo . . . . e li farò tornare alla loro terra ».

Nel ỳ. 18 della Volgata: *Ecce ego convertam conversionem tabernaculorum Jacob:* « Ecco che io procu» rerò il ritorno, il ristabilimento delle tende di Gia» cobbe ». L' ebraico può significare più letteralmente: *Ecce ego reducam captivitatem tabernaculorum Jacob:* « Ecco che io farò tornare i cattivi delle tende di Gia» cobbe »; cioè quelli che erano stati rapiti dalle tende di Giacobbe, e condotti in cattività.

Geremia xxxi. 23. *Cum convertero captivitatem eorum:* « Quando avrò fatto tornare i loro cattivi »: *eorum captivos,* dice qui il p. Houbigant.

Ibid. xxxii. 44. *Convertam captivitatem eorum:* « Farò » tornare i lor cattivi »: *eorum captivos,* dice anche qui il p. Houbigant.

Ibid. XXXIII. 7. Volg. *Et convertam conversionem Juda et conversionem Jerusalem:* « Procurerò il ritorno di » Giuda ed il ritorno di Gerusalemme ». L' ebraico può significare: *Et redire faciam captivitatem Juda et captivitatem Israel:* « Farò tornare i cattivi di Giuda ed i » cattivi d' Israele »; *captivos Juda et captivos Israel*, dice il p. Houbigant.

℣. 11. Volg. *Reducam enim conversionem terræ sicut in principio:* « Perocchè ricondurrò il ritorno, o procu- » rerò il ristabilimento di quella terra nel suo stato pri- » miero ». L' ebraico può significare: *Nam redire faciam captivitatem terræ sicut in principio:* « Ed io farò tor- » nare i cattivi di questa terra al loro stato primiero »: *Ego enim terræ captivos, ut antea erant, instaurabo;* così traduce il p. Houbigant.

℣. 26. Volg. *Reducam enim conversionem eorum:* « Procurerò il loro ritorno ». L' ebraico può significare: *Reducam enim captivitatem eorum:* « Farò tornare i lor » cattivi »: *eorum captivos*, dice il p. Houbigant.

Ibid. XLVIII. 47. *Et convertam captivitatem Moab.* « Farò » tornare i cattivi di Moab ». Vedrete che la Volgata stessa lo spiega così.

Ibid. XLIX. 39. *Reverti faciam captivos Ælam.* Ebr. *captivitatem Ælam.* « Farò tornare i cattivi di Elam ». Vedete che secondo la Volgata la *cattività di Elam* significa qui *i cattivi di Elam:* CAPTIVOS ÆLAM; quest' è quel che voi ci lasciate ignorare, e quel che ciò nullameno è qui di grande importanza, posciachè serve a spiegare le altre somiglianti locuzioni.

Lament. II. 14. *Nec aperiebant iniquitatem tuam, ut te ad pœnitentiam provocarent:* « Non ti scoprivano la » tua iniquità per eccitarti alla penitenza ». L' ebraico può significare *ut averterent captivitatem tuam;* per distornare la tua cattività, sia col preservartene, sia col farla cessare. Voi stessi confessate che la ebraica locuzione può qui significare *distornar la cattività;* ed il p. Houbigant lo spiega nello stesso modo: *Ut averterent captivitatem tuam.*

Ezechiele XVI. 53. Volg. *Et convertam restituens eas conversione Sodomorum cum filiabus suis, et conversione Samariæ et filiarum ejus; et convertam reversionem tuam*

in medio earum: « Procurerò, ristabilendole, il ritorno » di Sodoma colle sue figliuole, ed il ritorno di Samaria » colle sue figliuole; e procurerò il vostro ritorno in » mezzo di esse ». L' ebraico può significare: *Et reducam captivitatem earum, captivitatem Sodomæ et filiarum ejus, et captivitatem Samariæ et filiarum ejus; et captivitatem captivitatis tuæ in medio earum:* « Farò tornare » i lor cattivi, i cattivi di Sodoma e delle sue figliuole, » ed i cattivi di Samaria e delle sue figliuole, ed i cat- » tivi della vostra cattività in mezzo di esse ». Il p. Houbigant s' applica qui ad un senso assai diverso; ma almeno confessa che sia *captivos earum, captivos Sodomæ, captivos Samariæ, captivos tuos.*

Ibid. XXIX. 14. *Et reducam captivitatem Ægypti:* « Farò tornare i cattivi dall' Egitto »: *captivos Ægyptios,* dice il p. Houbigant.

Ibid. XXXIX. 25. *Nunc reducam captivitatem Jacob:* « Ora farò tornare i cattivi di Giacobbe »: *captivos Jacob,* dice il p. Houbigant.

Osea, VI. 11. *Cum convertero captivitatem populi mei:* « Quando farò tornare i cattivi del mio popolo ». L' ebraico può significare: « Quando sarò vicino a far tor- » nare i cattivi del mio popolo ».

Joel. Hebr. III. 8. Vulg. III. 1. *Cum convertero captivitatem Juda et Jerusalem:* « Quando farò tornare i » cattivi di Giuda e di Gerusalemme »: *captivos Juda et Jerusalem,* dice il p. Houbigant.

Amos, IX. 14. *Et convertam captivitatem populi mei Israel:* « Farò tornare i cattivi d' Israele mio popolo »: *captivos populi mei Israel,* dice il p. Houbigant.

Sofonia, II. 7. *Visitabit eos Dominus Deus eorum, et avertet captivitatem eorum:* « Il Signore loro Iddio li » visiterà, e farà cessare la loro cattività ». Osservate qui che quando si tratta della stessa cattività la frase ebraica significa *avertere captivitatem,* far cessare la cattività. Quest' è importantissimo, giacchè decide del senso che si dee dare al testo di Giob. Il p. Houbigant traduce: *Et reducet eorum captivos;* e ben vedete quanto diversi sieno questi due sensi: *Avertere captivitatem,* far cessare la cattività; e *reducere captivos,* ricondurre i cattivi.

Sofonia, III. 20. *Cum convertero captivitatem vestram coram oculis vestris*: « Quando farò tornare i vostri cattivi sotto i vostri occhi ». L' ebraico potrebbe anche significare: *Cum avertero captivitatem vestram coram oculis vestris*, od *eorum*, come leggeva l' interprete siriaco: « Quando avrò fatto cessare la vostra cattività » sotto i loro occhi ».

Ecco tutti i testi che la Scrittura ci presenta, e che voi ci avete citati. Torniamo a quello del libro di Giob. Se voi pretendete che bisogna tradurre: *Tunc Æternus reduxit captivitatem Job*; questo significherà: « Allora l' Eterno fece tornare i *cattivi di Giob* »; perchè siccome *la cattività di Elam, di Moab, dell' Egitto, di Samaria, di Sodoma, di Israele, di Giuda, di Sion e di Gerusalemme*, significa *i cattivi di Elam, di Moab, dell' Egitto, di Samaria, di Sodoma, di Israele, di Giuda, di Sion e di Gerusalemme*; così *la cattività di Giob* significherà *i cattivi di Giob*. Se dite che non si tratta qui dei cattivi di Giob, ma della cattività istessa, bisognerà dunque allora tradurre: *Tunc Æternus avertit captivitatem Job*: « Allora l' Eterno fece cessare la cattività di Giob ». Quest' è quel che diede occasione al p. Houbigant di tradurre: *Et finem fecit Dominus captivitati Job*; e tutto ciò che precede ci chiarisce che questo è veramente il senso del testo: *Il Signore fece cessare la cattività di Giob*.

La cattività di Giob non è altro che quella con cui fu dato in preda a Satana, ed è independente dal tempo in cui viveva Giob.

« Non è dunque certo (voi dite) che avendo lo Spi» rito Santo dichiarato che Giob *fu liberato dalla catti» vità*, come il testo ebraico ci assicura, bisogna neces» sariamente che egli sia stato *cattivo?* » Sì, senza dubbio, ma sotto la mano di chi? Il libro stesso di Giob ce lo dice espressamente: « In potere di Satana »: *Ecce in manu tua est*. Il testo sacro, che ci descrive tutte le sciagure di Giob, non ci dice che egli fosse dato in mano ad alcun principe, ma solo in mano a Satana: *Ecce in manu tua est*. Il testo sacro, il quale ci dice che i *Sabei rapirono i buoi e le asine di Giob*, e che i *Caldei* rapirono *i suoi cameli*, non ci dice punto che Giob sia stato poscia rapito egli stesso dall' uno o dall' altro di questi popoli; ma solamente che egli stesso fu dato nelle mani di Satana: *Ecce in manu tua est*. La sola cattività alla quale Giob sia stato ridotto è dunque

quella con cui fu dato in mano a Satana; onde il testo sacro dice che fu liberato da quella: *Et avertit Dominus captivitatem Job.*

Dopo tutto ciò voi cercate indarno *quale sia il principe, quale il monarca che abbia potuto ridur Giob in cattività;* indarno pretendete di mostrare che *egli non può essere che Nabuchodonosor;* indarno, per riuscirvi meglio, tentate di provarci, che *non ci volle niente meno dell' esercito potente di Nabuchodonosor* per rapire mille buoi e tremila cameli; invano imprendete a persuaderci che Giob doveva essere *uno di quei re della terra di Hus, cui Geremia dovette presentare il calice dell' ira del Signore.* Tutto questo non è fondato che sulla falsa idea che avete concepito della *cattività* di Giob; e tutto questo cade da se medesimo, dachè col testo medesimo vi proviamo che la *cattività* da cui fu liberato non è altro che quella a cui era stato dato *nelle mani di Satana.* Voi trasportate Giob dal tempo di Mosè al tempo di Nabuchodonosor, cioè dal quindicesimo secolo prima di Gesù Cristo lo conducete al sesto, e volete che tutte queste regioni fossero così popolate al tempo di Giob quanto lo potevan essere nell' età di Nabuchodonosor, novecento anni dopo Mosè. Voi volete che la *terra di Hus* fosse nel centro delle montagne dell' Idumea, mentre essa poteva essere *sui confini dell' Idumea e dell' Arabia,* come espressamente lo dice il frammento che rigettate. In tal guisa accrescete senza alcun fondamento la difficoltà del rapimento delle greggie di Giob, posciachè non si trattava che di venire dai deserti dell'Arabia a rapire armenti che si trovavano sulle frontiere dell' Idumea, e condurli poi per gli stessi deserti in un tempo in cui l'Idumea poteva benissimo essere molto meno potente e meno popolata di quel che non lo fosse quando Nabuchodonosor venne a sottometterla. Non essendo stata la *cattività* di Giob che sotto *la potenza di Satana,* il quale ricevette il potere di percuoterlo, non dipende più dal regno di alcun principe contemporaneo; essa è all' intutto independente dal tempo in cui viveva Giob. In tal guisa, siccome nulla ci obbliga a credere sulla sola autorità degli *autori del Talmud,* che Giob viveva al tempo della cattività di Babilonia, così nulla ci impedi-

sce di credere coi *Padri greci* e *latini* e con *Filone* molto più antico degli autori del Talmud, che Giob vivesse al tempo di Mosè, od anche prima di lui, cioè nell'età di Amram padre di Mosè, essendo al par di lui il *sesto dopo Abramo*, come si legge nell'arabo del frammento che passò dal siriaco nel greco.

Quale sia il senso del testo del libro di Tobia in cui si parla di Giob.

Invano adunque vi sforzate dopo tutto ciò di stornare il senso naturale di quel testo del *libro di Tobia*, ove si parla di Giob nel capo II, ỳ. 12 della Volgata: *Hanc autem tentationem ideo permisit Dominus evenire, ut posteris daretur exemplum patientiæ ejus sicut et sancti Job*. E nel ỳ. 15: *Nam sicut beato Job insultabant reges, ita isti parentes et cognati ejus irridebant vitam ejus*. Voi supponete che Giob vivesse sotto Nabuchodonosor, e domandate, « perchè si trovi nominato *nel libro di* » *Tobia*, che viveva sotto Salmanasar, cioè più di un » secolo prima ». Ma caduto il vostro supposto, non esiste più la nostra quistione. Rimettete Giob al tempo di Mosè, e non vi sarà più maraviglia che si parli di lui nel *libro di Tobia*.

« Questo passo (voi dite) non sarebbe un'obbiezione » se fosse preso nel senso che gli si può dare senza » che si faccia alcuna violenza al testo ». Ma voi, così parlando, ci annunziate voi stessi che siete per fare violenza al testo; giacchè non si tratta del senso che *gli si può dare*, ma di quello che gli si dee dare, e che in fatto gli si dà.

« Crediamo (voi soggiungete) che questi passi sieno » suscettivi della seguente versione: ỳ. 12: *Dio permise* » *che fosse sottoposto a questa prova, affinchè la sua pa-* » *zienza servisse d'esempio alla posterità come quella* » *del santo Giob*. ỳ. 15: *Perciocchè in quella maniera* » *che alcuni re insultarono il beato Giob, nello stesso* » *modo i parenti di Tobia si ridevano della sua condotta*. » Bisogna facilmente scorgere (così voi continuate) che » questo testo non decide se Giob abbia esistito prima » di Tobia, o se Tobia vivesse prima di Giob; e che » questo passo, scritto da qualcheduno che visse certa- » mente dopo Giob, non impone l'assoluta necessità di » credere che Giob abbia esistito prima di Tobia ». Ma non si tratta di sapere se questi passi sieno *suscettivi* di un tal senso, si tratta di vedere se questo sia il senso che ad essi naturalmente si dà. È visibile che questa lo-

cuzione, *sicut beato Job insultabant reges,* vi incomoda, posciachè in vece di tradurre naturalmente, *in quel modo che i re insultavano,* voi preferite di dire, *in quel modo che i re insultarono;* temete, come sembra, che non si pongano questi re in un tempo anteriore a quello di Tobia, mentre volete che si pongano soltanto in un tempo anteriore a quello dello scrittore che così parlava. Ma questo timore vi tradisce, e prova che v' accorgete che il senso naturale del testo vi è contrario; prova che per vostra confessione il senso naturale del testo conduce a credere che Giob viveva prima di Tobia; e nulla obbliga ad intenderlo come voi volete, posciachè nulla obbliga a credere che Giob sia posteriore a Tobia.

Quale sia l'origine di questo testo del libro di Tobia, in cui si fa menzione di Giob.

Dopo ciò vi sforzate invano di rendere anche sospetta l' origine di questo testo, osservando che *non si trova nè nel greco, nè nel siriaco, nè nelle due versioni caldee che sono nella Poliglotta di Londra;* e che *non vi si può nemmen trovare, poichè in questi quattro testi è Tobia stesso che narra la sua storia* nei primi due capi. Voi andate anche più oltre, dicendo: « Siam d'av» viso che i versetti 12, 13, 14, 15 del secondo capo » della Volgata, che contengono l' elogio di questo santo » personaggio, furono posti in margine di questa storia » già scritta; e che un tal paragone tra *Tobia* e *Giob* » essendo sembrato edificantissimo, si sarà inserito nel » testo della Volgata fin dai primi secoli della Chiesa » nel tempo in cui si credeva che Giob fosse anteriore » a Mosè, o per lo meno suo contemporaneo, senz' al» tro fondamento, tranne la somiglianza del nome di Jo» bab ». Non basta, voi dimenticate quella parola *dicentes,* che termina il versetto 15, e che tira dietro a sè i versetti 16, 17, 18. Dite dunque arditamente che (giusta il vostro parere) *sette versetti* furono aggiunti al capo II di Tobia da una mano straniera. Ma dimenticate fors' anche che la Volgata nei *primi secoli della Chiesa* era una traduzione latina fatta sul greco, in cui ciò non si trova. Dimenticate forse che la Volgata che abbiamo, ed in cui ciò si trova, ci viene da s. Girolamo, il quale aveva fatto questa traduzione sopra un esemplare caldeo; si dovrà dunque dire che fin da quei primi tempi si fosse aggiunto ciò nello stesso testo caldeo? Il solo interesse

della vostra causa vi induce a discostarvi da un testo il cui senso naturale vi incomoda. Ma senza aver bisogno di esaminare donde sia venuto nella Volgata, noi lo riceviamo tal quale esso è; e lo intendiamo nel suo senso naturale, perchè nulla ci offre che sembri contrario alla verità della storia.

Giob è forse diverso da quel Jobab di cui si parla nella Genesi?

Voi tornate ancora a contestare che *Job* possa essere lo stesso che *Jobab*. « Non si pose mente (voi dite) che la » Genesi dichiara che *Jobab* era *re dell' Idumea*, e nato » in *Bosra* capitale di questo regno; mentre il libro di » Giob ci narra che questo modello di pazienza era della » terra di *Hus*, regione posta all' oriente di *Bosra*. È » mirabile (voi aggiungete) che questa differenza non » sia stata compresa da chiunque ha qualche cognizione » ragionata della sacra Scrittura ». Ma questa differenza è forse così grande come voi la supponete? Jobab era *re dell' Idumea*, e Giob era *della terra di Hus*; ma *la terra di Hus* formando *parte dell' Idumea*, come voi concedete, è impossibile forse che un principe della terra di Hus fosse re dell' Idumea? Non v' ha in ciò nulla di incompatibile; e noi osiamo anche presumere, che non sia in ciò che voi facciate consistere la differenza di cui ragionate. Consiste essa adunque principalmente, secondo il vostro parere, in ciò che *Jobab* era nato in *Bosra capitale dell' Idumea*, mentre Giob *era della terra di Hus, regione posta all' oriente di Bosra?* Ma siete voi ben sicuri che Jobab sia nato in Bosra? Ove avete voi trovato ciò? Avete, come pare, creduto di vederlo in quelle parole della Genesi, XXXVI. 33, *Jobab filius Zaræ de Bosra*, e ripetute nel 1.° libro dei Paralipomeni I. 44: *Jobab filius Zare de Bosra*. Ma primieramente, quando fosse vero che *Bosra* fosse qui il nome della capitale dell' Idumea, ne conseguiterebbe solamente che Zare sarebbe oriundo di questa città, e non che Jobab vi fosse nato. Secondariamente, voi non dovete ignorare che *Bosra* è qui chiamata nel greco di questi due testi *Bosorrha*, e che secondo il greco di quest' *appendice*, che tanto vi dispiace, era il nome della sposa di Zare, madre di Jobab: *Sua madre era Bosorrha*. Vi piacque di tradurre in questi termini: *La sua madre era di Bosorrha*; senza dire lo imperchè. Avete, come pare, seguito in ciò la lezione

dell' arabo; e quando noi la ricevessimo, ne conseguiterebbe anche che l' autore di questa *appendice* non avrebbe copiato il testo della Genesi, che non dice questo; ne conseguiterebbe che egli dovesse aver altrove attinte le notizie. In terzo luogo, siccome questa lezione dell' arabo non potrebbe conciliarsi con quella della Genesi, quantunque dall' una parte e dall' altra si trattasse di *Jobab*, v' ha luogo a presumere che si sia introdotto qualche errore nell' arabo, e che la vera lezione sia quella del greco: *La sua madre era Bosorrha;* giacchè quelle parole della Genesi, *filius Zaræ de Bosra*, o, secondo il greco, *de Bosorrha*, potrebbero ben significare che Jobab fosse *figliuolo di Zare* per mezzo *di Bosorrha sua sposa;* il che concilia i due testi. In tal guisa nella genealogia di Cristo si legge: *Salmon autem genuit Booz de Rahab: Booz autem genuit Obed ex Ruth* o *de Ruth*, giacchè nel greco v' ha la stessa espressione per amendue. E questo prova anche che l' autore dell' *appendice* non ha qui copiato la Genesi, la quale non si esprime negli stessi termini; ma la spiega insegnandoci che il nome di *Bosorrha*, che si prende pel nome della patria di Jobab, era il nome della sua madre; che così quel nome ben lungi dall' impedire che *Jobab* non possa essere lo stesso che *Job*, serve al contrario a provare che è lo stesso, posciachè si trova che tanto l' uno quanto l' altro era *figliuolo di Zare per via di Bosorrha* sua sposa.

Voi andate tant' oltre da pretendere di mostrarci il luogo in cui Giob fu condotto perchè vi restasse cattivo. « Una tradizione (voi dite), che s. Girolamo non » ha sdegnato di conservarci, merita osservazione ». Potreste dire, ed *Eusebio* e s. *Girolamo;* giacchè questo santo Padre ne parla nel tradurre Eusebio. « Ecco ciò » che il santo Dottore riferisce nel suo trattato *de Locis* » *Hebraicis*, alla lettera *C*, articolo primo: *Carnaim-* » *Astaroth vicus est grandis in angulo Bataneæ, et ap-* » *pellatur Carnea, trans flumen Jordanis; traduntque ibi* » *fuisse domum Job*. Carnaim-Astaroth è una grossa bor- » gata in un angolo della Batanea: giace al di là del » Giordano e si appella *Carnea*. Gli abitatori del paese » hanno una tradizione che loro narra che *la casa di* » *Giob era in questo luogo* ». Vi compiacete nel para-

Che si può mai pensare di quella casa di Giob che si mostrava nella Batanea?

frasare così queste cinque parole: *Traduntque ibi fuisse domum Job,* le quali significano semplicemente: « Si » dice che quivi fosse la casa di Giob »; ed Eusebio esprimevasi anche più semplicemente. « Vi si mostra come » per tradizione la casa di Giob ». *Ibi tanquam ex traditione ostendunt domum.* Ben vedete che Eusebio e s. Girolamo non mostrano di prestarvi molta fede: ma voi vi aggiugnete un' altra autorità.

« Procopio di Gaza (sono vostre parole) rischiara » questo luogo. Leggetene il passo alla pag. 630 del » secondo volume della *Palestina illustrata* di Adriano » Relan. Vi troverete che il soggiorno di Giob era la » città di *Saba,* non già al di sopra, o più lungi di *Bethania,* ma al disopra e più alto della Batanea; corre» zione appoggiata all' autorità di Eusebio nel suo *Onomasticon,* e su quella di s. Girolamo nel suo catalogo » *de Locis Hebraicis.* Ecco adunque un soggiorno di » Giob indicato nel fondo della *Batanea,* paese posto al» l' oriente della parte del Giordano che scorre dal lago » Semeron in quello di Genezareth ». Potreste aggiungere per farcelo meglio conoscere, che questo è il *paese di Basan,* di cui così spesso si è parlato nella Scrittura. Ma voi soggiungete « che *Saba* non è certamente la pa» tria di Giob, posciachè era della *terra di Hus* dipen» dente dall' Idumea . . . . Giob non può adunque » che aver fatto un soggiorno passeggiero nella Bata» nea; ed è questo soggiorno che noi pensiamo es» ser quello della sua *cattività* ». Sventuratamente è provato dal testo di Giob, che questa *cattività* non è diversa da quella con cui egli fu dato *nelle mani di Satana,* che lo percosse colle piaghe, ma che non lo trasportò dalla terra di Hus nella Batanea. Allora questa pretesa tradizione non può esser fondata che su qualche equivoco, come sono le tradizioni che pongono la sua tomba nell'Armenia, e le altre che la mettono in Costantinopoli, perchè due uomini ugualmente appellati *Job* furono sepolti l' uno nell'Armenia e l' altro in Costantinopoli. Nello stesso modo un qualche altro *Giob* avrà dimorato in *Saba* nella Batanea, e si sarà detto poi che quella era la casa del santo Giob di cui si parla nella Scrittura. Checchè ne sia dell' origine di questa tra-

dizione essa non basta per provare una trasmigrazione di cui il sacro testo non dice una parola.

Conchiusione di questa dissertazione. In qual tempo visse Giob. Quale sia l'oggetto del suo libro.

Non v' ha dunque prova alcuna della pretesa cattività di Giob sotto il potere di Nabuchodonosor. Nulla adunque ci obbliga a por Giob nell' età di questo principe; nulla dunque ci obbliga ad abbandonare quest' *appendice* che si trova alla fine del libro, e che quantunque non sia divinamente inspirata, pure è il monumento di una tradizione che concorre colla testimonianza stessa della Scrittura per porre Giob al tempo di Amram, padre di Mosè, come quegli che è lo stesso che *Jobab,* il quale discendeva da Esau, e che era al pari di Amram *il sesto dopo Abramo,* nello stesso senso in cui *Henoch* era il *settimo dopo Adamo,* cioè comprendendovi lo stipite da cui erano usciti.

Per riguardo alla relazione che si credette di trovare tra *le sventure di Giob* e *quelle d' Israele cattivo in Babilonia,* sembra che esse non abbiano altro fondamento, se non in ciò, che secondo la osservazione di s. Gregorio e degli altri santi Dottori, i mali con cui Giob fu colpito da Satana, e quelli cui Israele cattivo in Babilonia andò soggetto, rappresentano ugualmente i mali da cui la Chiesa istessa di Gesù Cristo si trova afflitta nel mondo per la malizia del demonio, o per le passioni degli uomini, e da cui non sarà pienamente liberata che nella beata eternità. Ma come noi l' abbiamo già fatto osservare nella dissertazione sui due mostri di Giob, due oggetti, i quali sieno simbolo di un terzo, non sono per questo il simbolo l' un dell' altro. In tal guisa quella poesia veramente magnifica compresa nel libro di Giob non esprime i lamenti della Chiesa d' Israele cattiva in Babilonia; ma sotto l' immagine dei gemiti di Giob sopra i suoi proprii mali, essa esprime i gemiti della Chiesa di Gesù Cristo travagliata in mezzo a questo mondo, la cui immagine è Babilonia.

DISCORSO
SULLA POESIA
ED IN PARTICOLARE
SOPRA QUELLA DEGLI ANTICHI EBREI
DELL' ABATE FLEURY

Origine della poesia.

In quel modo che in certe occasioni è naturale di correre, o di ballare, di cantare, ovver di gridare, contuttochè queste qualità di voci o di movimenti non sieno i più semplici ed i più facili; così le gran passioni fanno parlare in una maniera la quale sembra forzata a coloro che sono di sangue freddo, in quanto ch' ella ha molte maggiori esagerazioni, similitudini, figure forti, e parole straordinarie, che non il comune linguaggio. Di più, l' istesso principio il quale fa che si canti, fa parimente che si misurino le parole per più comodamente cantarle, badando alla qualità e al numero delle sillabe, all' armonia ed al suono, e finalmente alla desinenza la quale di quando in quando dee far ritorno. Questo si è quel che produce i versi e le stanze delle canzoni; come le voci più scelte e le figure più forti formano quello stile che maggiormente si fa distinguere per poetico. Non è adunque da stupirsi che si trovi in ogni tempo, appo le nazioni tutte, anche tra quelle riputate le più barbare, una qualche sorta di versi e di poesia, siccome non ci maravigliamo di trovarvi il canto e la danza. Gli antichi hanno osservato che i Galli ed i Germani coltivavano la poesia e la musica; il che vedesi anche a' dì nostri tra i Negri, i Caribbi e gl' Irochesi.

Poesia degli Orientali.

Ma siccome gli Orientali sono i primi popoli colti, essendo naturalmente più ingegnosi e più ardenti, sono

stati altresì i primi che han coltivata e ridotta in arte questa naturale inclinazione. Quelli de' quali ci hanno i Greci conservato più distinta memoria sono gli Egizii ed i Sirii. Noi abbiamo tuttavia ne' Greci poeti un canto sopra la morte d'Adone(1), che senza dubbio trae origine dalla Siria, non meno che tutta codesta favola; il qual canto sembra essere una imitazione di quello di cui è fatta menzione nel profeta Ezechiele(2). E la minaccia di Dio nell' istesso profeta(3) di far cessare a Tiro la moltiplicità de' cantici, e il suon delle cetere, dinota a sufficienza quanto ivi dominasse la musica. E il profeta Isaia(4), parlando alle donne licenziose di Tiro, dice loro di prender la cetra, e correre cantando per la città.

Rispetto agli Egizii, ei fa sapere Platone(5) che non solamente la musica, sotto cui comprende pure la poesia, era appo loro antichissima, ma di più che la conservavano con somma premura, perchè faceva parte della religione e delle leggi. Dice che aveano consacrato tutte le specie de' canti e de' balli a certe divinità, regolando i giorni e le cerimonie in cui ciascuna doveva essere impiegata, senza permetter mai che vi fosse cangiata la benchè minima cosa: per modo che se alcuno vi avesse voluto fare innovazioni, i sacerdoti e le sacerdotesse, col braccio de' magistrati, gli avrebbero ostato; e se avesse ricusato di ubbidire, sarebbe stato riputato un empio per tutto il tempo della sua vita.

Poesia degli Ebrei. Oggetto della medesima.

Di tutti gli antichi Orientali, sol degli Ebrei ci sono rimasti gli scritti, e di questi soli per conseguenza possiamo conoscere la poesia. Or tutto ciò che a noi ne rimane sta nelle divine Scritture, donde vediamo ch' essi pure applicavano alla religione quest' arte; e con tutto che avessero ancora delle poesie profane, può giudicarsi che su questo punto avevano le stesse massime degli Egizii, sia che gli Egizii le avessero imparate da loro, o veramente ch' elleno venissero sì agli uni che agli altri dal medesimo fonte. Può credersi allo stesso Platone quanto a ciò ch' egli dice degli altri popoli della prima antichità; perciocchè la greca poesia faceva per sè sola una gran parte della religione, e ne' principii passava per una cosa sacra e divina.

(1) Teocrito e Bione. — (2) *Ezech.* VIII. 14. — (3) *Id.* XXVI. 13. — (4) *Isai.* XXIII. 16. — (5) *Plat. lib.* III *de Legib.*

Tutta la poesia che noi abbiamo nella sacra Scrittura consiste in cantici per esprimere diversi affetti, o in raccolte di sentenze per istruire. La più importante di queste opere e la più antica è il libro di Giob, che comprende l' una e l' altra specie, avendo per oggetto un punto importantissimo di morale, ed è che Iddio affligge talvolta le persone dabbene, per esercitarle, e non mai per punirle. Quindi le massime che riguardano la giustizia e la provvidenza di Dio, la ricompensa delle virtù e il castigo delle iniquità, la soggezione a' suoi voleri e la sicurezza d' una buona coscienza vi sono diffusamente trattate; e per altra parte il dolore di Giob e la indignazione de' suoi amici vi sono molto bene dipinti al naturale.

I Proverbii di Salomone non contengono che regole di morale, come pure molti salmi. Ma la maggior parte de' salmi, e tutti i cantici inseriti in varii luoghi de' sacri libri, racchiudono soltanto degli affetti o verso Dio, o verso gli uomini. Quelli che si dirigono a Dio sono o per ammirare la sua grandezza, lodarlo e adorarlo; ovvero per ringraziarlo de' suoi beneficii, o per chiedergli il perdono delle proprie colpe, oppure alcune grazie temporali, o spirituali; e queste quattro sorta di componimenti abbracciano quasi tutte queste sacre canzoni. Vedesi ancora in esse quando il dolore, la gioia, l' odio, lo sdegno, e quando altre passioni, le quali hanno per oggetto, o chi parla, ovvero gli altri uomini; ma per lo più sotto l' idea di giusti o di peccatori.

Sue figure. Suo stile.

Poesie sì fornite di movimenti non possono a meno di non esser molto elevate per mezzo delle figure e delle espressioni; se vero sia che la forza delle figure e la vera grandezza dello stile sieno un effetto naturale delle passioni. Questa pertanto è la maggior bellezza che noi veggiamo nelle ebraiche poesie, non essendovene altre che le superino in questo punto, se pur ve ne sono che le uguaglino. In esse tutto è figurato, e le figure vi si mutano assai sovente e di volo; e non solo le figure, ma le persone stesse che parlano, cangiano spesso: ora è il profeta, alcuna volta Dio medesimo, talora l' uomo giusto, o peccatore; tal fiata ancora prestasi la voce e il movimento alle cose inanimate, come alle montagne ed a' fiumi.

Vi si mirano immagini vivissime della grandezza di Dio, assiso sopra de' Cherubini, portato sopra le nubi, il cui sguardo, che penetra nel fondo degli abissi, fa tremare la terra, e lo sdegno scuote le fondamenta dei monti. Vi sono poi frequentissime le similitudini, e tratte tutte dalle cose sensibili e famigliari a quelli pei quali erano scritte: poichè le palme e i cedri, i leoni e le aquile sono cose comuni nella Palestina. Perciò non dee giudicarsi che ogni parola debba essere applicata, non cadendo per l' ordinario tutta la similitudine che sopra un sol punto, e tutto il rimanente è una giunta, non già per servire alla comparazione, ma per dipingere naturalmente la cosa dond' essa è tratta. *I vostri denti sono a guisa delle pecorelle tosate di fresco, le quali escono dal lavacro; ognuna ha due agnelletti, e tutte sono feconde* (1); vale a dire, i vostri denti sono bianchi, uguali e spessi.

Quanto allo stile poetico, egli è dalla prosa tanto diverso, che sembra quasi un altro linguaggio: per modo che taluno, il quale sia sufficientemente versato nell' ebreo per intendere lo stile istorico, letto che avrà tutta la Genesi, quando giugnerà alle benedizioni di Giacobbe, non intenderà più nulla; e così del libro di Giob, toltone il principio ed il fine.

Tal divario procede non solamente dalle voci, che bene spesso altre sono di quelle della prosa, quanto dalle metafore frequenti e arditissime, ed anche dalla non poco irregolar costruzione, la quale suppone molte sottintese parole. Per altra parte, lo stile è pieno di ripetizioni, ed i più de' pensieri vi sono espressi due volte e con termini differenti: *Mio Dio, abbi pietà di me, secondo la tua grande misericordia; e cancella il mio peccato giusta la moltitudine delle tue miserazioni* (2). Il che può notarsi in questo salmo quasi dappertutto. E così per avventura facevasi, o per dare più agio allo spirito di gustare lo stesso pensiero, o perchè tali cantici si cantavano a due cori, ovvero per una qualche altra ragione. Ma comunque ciò sia, tali ripetizioni sono il più sensibile ed il più comune contrassegno dello stile poetico. Per questo appunto io prendo per un cantico il

(1) *Cant.* IV. 2. — (2) *Psal.* L. 3.

discorso di Lamech alle sue mogli, quando fa saper loro d' avere ucciso Caino [1]; e se tal congettura è vera, si è questa certamente la più antica poesia che a noi sia nota.

Suoi pensieri e suo disegno.

I pensieri che vengono abbelliti con siffatta locuzione e con tali figure non tanto son veri, utili e giudiziosi, come non può dubitarsi sapendo che il divino Spirito gli ha inspirati; ma ben di frequente sono anche belli, spiritosi, delicati e sublimi. Può osservarsi fra gli altri il salmo CXXXVIII, in cui la scienza di Dio e la impossibilità di sottrarsi alla di lui cognizione espresse vi sono a maraviglia; il XXIV, nel quale vedesi un giusto che fa la ricerca de' suoi più nascosti peccati, e di quelli di coloro a' quali ebbe parte; il CIII, per ammirarvi una gentile e maestosa descrizione della natura, e della provvidenza di Dio che la conserva; e così d' altri parecchi, che troppo lungo sarebbe il numerarli tutti. Ma siffatti pensieri non sono già posti così a fortuna, anzi notasi nella loro disposizione molto d' arte e di disegno. Ciascun cantico ed ogni salmo è un' opera compiuta, le di cui parti hanno il lor ordine e la naturale loro sequela. Talvolta ve ne sono molti che si conseguono, come i salmi CII, CIII, CIV, CV, CVI, i quali sono tutti cantici di ringraziamento. Il CII loda Iddio pei doni della grazia; il CIII, per quei della natura; il CIV, per i benefizii compartiti al suo popolo; il CV, per la bontà usata in perdonargli le sue iniquità; e questi due ultimi fanno una continuazione di storia. Il CVI ringrazia Iddio, in nome di tutti gli uomini, per l' aiuto prestato loro nelle quattro grandi afflizioni della vita: la fame, la schiavitù, la malattia e il naufragio. Il disegno particolare si dà a conoscere, fra gli altri, ne' salmi XVII, XVIII, XXI, LXXVII, LXXVIII, XC, e ne' due cantici di Mosè: quello dell' Esodo, dopo il transito del mar Rosso, e quello del Deuteronomio, poco prima della sua morte.

In alcune composizioni in cui l' ordine era del tutto arbitrario, non essendovi che movimenti di passioni o massime di morale, le quali non hanno niuna necessaria connessione, ne fecero gli autori le strofe acrostiche, giusta l' ordine dell' alfabeto, probabilmente per sollievo della memoria. Tali sono le lamentazioni di Geremia, i salmi

(1) *Gen.* IV. 23. 24.

XXXIII e CXVIII, ed alcuni altri, tal è pure il ritratto della donna forte di Salomone, col quale dà termine ai suoi Proverbii.

Fa di mestieri considerare in questo libro de' Proverbii, e nelle altre poesie totalmente morali, come i salmi I, XIV, XXXVI, e molti altri, ed una gran parte del libro di Giob, che al difetto de' movimenti viene appieno supplito con pitture naturali, metafore, e ricche similitudini, dond' è derivato il nome di parabole, proverbii, o enimmi. Non havvi in questo stile maggiore oscurità di quanto basta per esercitare dolcemente lo spirito; ma ei fa che penetrino bene addentro nel cuore le grandi verità con immagini semplicissime e vive. Quindi mi sembra che, come la poesia di Mosè è la più nobile e la più forte, quella di Salomone sia la più elegante e la più delicata. Osservisi tra le altre cose com' egli rappresenta in varii luoghi del proemio de' Proverbii le astuzie delle donne per sedurre la gioventù, e gli effetti funestissimi d' un affetto malvagio. Ivi vedrassi e il fuoco dell' amore, e i suoi legami, e i suoi dardi, co' quali trafigge i cuori, e le sue ali, che portano l' amante ne' lacci a lui già tesi, e tutto quel mai che sembra il più gentile ne' poeti profani; con questo essenziale divario però, che Salomone non fa tali descrizioni se non per farne concepir dell' orrore. Tutto quel mai che noi possiamo intendere delle poesie degli Ebrei sono il disegno, i pensieri, le figure e la locuzione; e quest' ultima parte ancora è conosciuta soltanto da chi perfettamente possiede il loro linguaggio, non iscorgendovi gli altri simiglianti bellezze se non offuscate da una traduzione che ne toglie tutta la grazia, e principalmente ne' salmi ne' quali duplicato n' è il velo, attesochè la versione che ne abbiamo nella Volgata è fatta sulla greca versione dei Settanta. Si traducano in questa guisa letteralmente i più bei passi dei poeti latini, ovvero, per farne un paragone esatto in tutto e per tutto, mettiamo in una lingua moderna le versioni latine de' poeti greci, e vedremo se potranno soffrirsi; e da questo si farà giudizio della bellezza dell' ebraica poesia, la quale non lascia d' essere ravvisata da molti che la leggono puramente in latino.

Versificazione, canto, danza.

Ma queste poesie aveano altresì certe grazie considerabili, le quali non avvi più chi or le conosca, neppure gl' istessi Ebrei i più intelligenti del lor linguaggio. Imperocchè essendosi perduta l' antica pronunzia dell' ebraica favella, non meno che di tutte le altre lingue morte, non può gustarsi nè l' armonia delle parole, nè la quantità delle sillabe, le quali fanno tutto il bello de' versi. Non abbiamo tampoco, come per il greco ed il latino, le regole per iscoprire la quantità delle sillabe, i nomi e il numero de' piedi, e la costruzione de' versi. E pure è fuor d' ogni dubbio che tutto questo osservavano gli Ebrei. Si notano nelle lor poesie delle lettere aggiunte, o tronche in fine delle parole, che indicano la soggezione ad una certa misura di sillabe; e un certo vocabolo *sela*, il qual pare che ad altro non serva che a riempiere il vôto d' un qualche spazio. Finalmente s. Girolamo parla in guisa d' avere una perfettissima cognizione di questi versi, e paragona quelli del libro di Giob agli esametri, e quei de' Salmi, delle Lamentazioni e de' Cantici, ai versi d' Orazio, di Pindaro, e degli altri lirici greci. Ma dal suo tempo in qua hanno gli Ebrei interamente perduta l' arte dell' antica versificazione, e di presente ne hanno una nuova presa in prestito dagli Arabi.

Siamo anche più all' oscuro del canto e del ballo che accompagnavano le poesie degli Ebrei. Si sa però ch' esse cantavansi, ed erano fatte a questo effetto, sì pei nomi di *scir*, o cantico, e di *mizmor*, o salmo, che per la storia della Scrittura, la quale talvolta chiaramente lo dice, come al transito del mar Rosso, ed anche per le iscrizioni dei salmi, che fanno spesse volte menzione del maestro di musica. Finalmente si può far giudizio che la lor musica era bella, non tanto per la bellezza delle parole, quanto per tutta quell' arte che sino a qui abbiamo notata.

È certo altresì che i canti erano accompagnati dai balli: imperocchè i cori, dei quali tanto sovente parla la Scrittura, erano schiere di danzatori e danzatrici. Essa fa menzione delle danze ne' tempi d' allegrezza, in occasione di vittorie, ed anche nelle cerimonie della religione, come alla processione che fece Davide per trasferire l' arca dell' alleanza sopra la montagna di Sion, e alla dedicazione di Gerusalemme sotto Nehemia, nella quale i due cori

che avean cantato sotto le mura della città, vennero unitamente a terminare nel tempio. Noi adunque non abbiamo che un'imperfetta conoscenza di queste poesie, non vedendone noi al più che la lettera spogliata di tutti i suoi esteriori ornamenti. Esse erano senza dubbio molto diverse nella bocca de' musici, accompagnate dalla maestosa pompa delle feste alle quali erano destinate; e per comprenderne la bellezza d' uopo sarebbe che fossimo stati nell' augusto tempio di Salomone, in mezzo a quel popolo innumerabile che riempivane gli atrii ed i portici, e vedere l'altare ricolmo di vittime, e circondato dai sacerdoti abbigliati colle bianche lor vestimenta, e in qualche distanza i leviti ordinati in più schiere, gli uni suonando istrumenti, gli altri cantando e danzando con modestia e gravità.

Carattere della poesia degli Ebrei.

Gli Ebrei non ebbero mai, che sia a nostra notizia, commedie, tragedie, poemi epici, nè verun' altra sorta di quella poesia denominata da Platone *poesia d'imitazione*. Egli è ben vero che il cantico di Salomone è un poema drammatico, in cui parlano diversi personaggi; ma lo stesso scorgesi ne' salmi, e in tutte le altre opere poetiche della Scrittura; e fuor di questa non avvi altra sorta di poesia. Inoltre il cantico esprime soltanto i sentimenti, e non mai un ordine continuato d' azioni, il che sembra una condizione essenziale a tutti i poemi d' imitazione. Non osservansi nella Scrittura che cantici, salmi, odi o canzoni, come si vorrà nominarle; vale a dire quel genere di poesia che Platone asserisce essere stata la sola antica. E per verità non apparisce che i Greci abbiano preso altronde il poema drammatico; tutti i poeti ch' essi hanno avuto in questo genere sono più recenti del servaggio di Babilonia.

Il Salterio è una raccolta di centocinquanta componimenti, fatti sopra varii soggetti e, come si vuole, da diverse persone. Quando a prima vista si leggono, o pure si recitano senza grande attenzione, stimiamo di non vederci che parole le quali dicono sempre l'istesso; ma poi quanto più vi si applica, tanto più vi osserviamo pensieri diversi e sempre nuove figure. Un tal divario trovasi in tutte le buone poesie dell'antichità; ma è rarissimo nelle nostre moderne, per la qual cosa noiosissime sono la maggior parte di esse.

Esempii della bellezza del disegno.

Ne' salmi che richieggon disegno, mirasi questo molto bene seguito, ed eccellentemente adempiuto. A cagione d'esempio, il salmo XVII è un rendimento di grazie di Davide, dopo che Dio lo ebbe liberato dalle mani de' suoi nemici. Egli a prima giunta vi propone il suo pensiero. Ci rappresenta 1.° la sua afflizione; 2.° la sua supplica; 3.° in che forma Iddio abbialo esaudito; 4.° in qual maniera abbia risoluto di soccorrerlo: ivi esprime poeticamente il divino potere, che scuote la natura tutta; 5.° come Iddio abbia sconfitto tutti i suoi avversarii; 6.° in qual guisa abbiane liberato Davide; 7.° perchè lo ha fatto: a cagione della virtù e della giustizia di Davide; 8.° il felice stato in cui lo pose; 9.° il vantaggio riportato sopra i suoi persecutori, la loro miseria, il loro abbattimento; 10.° le grazie che di nuovo ne spera; 11.° egli finalmente conchiude nel modo stesso che principiò, colla lode. Questo salmo contiene distintamente tutto ciò nell' istess' ordine; e questa maniera di dimostrare ch' egli era afflitto, che ha pregato, che Dio l' ha soccorso, che i suoi nemici sono stati sconfitti; d'essere stato non solo liberato, ma renduto a loro superiore; e in ultimo d' avere egli distrutto i suoi persecutori, mi sembra bellissima.

Conviene osservare ne' salmi storici che la narrazione v' è diversissima da quella delle semplici storie. In essi si notano solamente i successi principali e più importanti; e se vi ha una qualche circostanza che dia risalto alla poesia, il profeta non tralascia di metterla in mostra.

Ecco l' istoria di Giuseppe nel salmo CIV: *Iddio chiamò la fame sopra la terra; franse tutti i sostegni del cibo; inviò dinanzi a loro* (cioè a' figliuoli di Giacobbe, de' quali ha parlato) *un uomo; Giuseppe fu venduto a guisa di schiavo*. Osservate la nobiltà di questa narrativa, che incontanente rimonta ai disegni di Dio, e insieme la bellezza della figura. Dio comanda alla fame; voi direste che a lei parla, come ad una persona. Io non trovo nella nostra favella espressioni per volgarizzare ciò che segue. La Scrittura in questo luogo ed altrove paragona il pane, vale a dire il cibo, ad un bastone sopra di cui un uomo debole appoggiasi per camminare; di maniera che togliere il pane agli uomini, vale lo stesso che tor di mano ad un vecchio o ad un ammalato il bastone che lo sostiene.

Ma in vece di tutte queste circonlocuzioni, la Scrittura dice francamente, e il suo linguaggio lo soffre, che la fame rompe il bastone del nostro pane. Queste sono le sue metafore.

Indi il salmo ci rappresenta Giuseppe stretto in ceppi, per dipingerci in una sola parola la di lui prigionia; e tosto ritorna a Dio, il quale lo libera colla sua parola, e colla sapienza di cui lo avea animato; ed in vero *il re manda a liberarlo, il principe de' popoli lo pone in libertà, il fa padrone della sua casa e governatore di tutti i suoi averi, affinchè rendesse saggi i suoi principi com' era egli, ed insegnasse la prudenza ai vecchi*, cioè ai più saggi del suo stato. Ecco tutta la storia di Giuseppe; la sua schiavitù, la liberazione, l' autorità; e tutto questo per ordine di Dio. Si scorge simil sorta di narrazione in Virgilio, allorchè rappresenta sullo scudo di Enea i più bei passi dell' istoria romana.

Esempii della bellezza dei pensieri.

Se vuol vedersi della sublimità e della delicatezza nei pensieri, eccole: *Signore, voi mi penetrate nel fondo del cuore e mi conoscete. Voi conoscete il mio riposo e il mio operare:* imperocchè *porsi a sedere*, significa riposarsi; e *alzarsi*, disporsi all' azione; e così pur vien detto in un altro salmo: *Alzatevi dopo esservi riposato:* come chi dicesse: *Riposatevi, e poi opererete.* Dio adunque conosce le azioni esterne. Questo non basta: *Voi comprendete i miei pensieri, e ben da lontano. Discoprite la mia condotta e i miei disegni.* Assai più: *Prevedete tutte le mie voci*, la mia condotta e le mie azioni, *benchè non parli. Sì, Signore, voi conoscete tutte le cose tanto antiche quanto nuove*, il futuro ed il passato. E ritornando al particolare: *Voi m' avete formato, e tenete sopra di me la vostra destra*, per conservarmi e condurmi; *la vostra scienza è per me ammirabile, ed è sì grande ch' io non posso arrivarvi.* Indi cangiando figura, ad un tratto esclama: *Ove andrò io per sottrarmi al vostro Spirito? Dove fuggirò dal vostro cospetto?* Ei prende tutta la estensione del mondo, secondo tutte le sue dimensioni: *Se salisco in cielo, vi siete; se discendo nel profondo degli abissi, vi ci trovo.* Altra figura anche più ricca: *Quando prendessi l' ali, e partissi di buon mattino per girne ad abitare di là dai mari, che limitano la terra;* o, giusta l' e-

breo: *Quando prendessi in prestito le ali dall' aurora per volare com' essa in un momento sino all' estremità de' mari;* egli non dice semplicemente: Ciò sarebbe inutile; oppure, come nel precedente versetto: *Io vi ci troverei;* ma con una espressione molto più erudita e ben più delicata, come un uomo che sarebbe tacciato di stravagante in volersi nascondere alla vista di Dio: Anzi che sottrarmi a voi, voi siete quegli che mi sostenete, e mi portate nell' istessa mia fuga. Per qualunque chimera ch' io mi figuri, non posso immaginarmi d'aver mai sussistenza senza di voi. Quand' anche, come ho detto, potessi volare, *sarebbe la vostra mano che mi condurrebbe, e colla vostra destra voi mi terreste.* Sembra ch' egli abbia dato fondo alla sua immaginazione; ma ecco un' altra idea più studiata d' un modo di nascondersi a Dio: *Dissi tra me: Forse le tenebre mi potranno coprire; farò della notte le mie delizie, come un astro della luce.* Ma tuttavia son folle. *Le tenebre non sono tenebre per voi; la notte rispetto a voi è risplendente al pari del giorno: le tenebre dell' una sono come la luce dell' altro.*

Vengano pur ora i begli spiriti moderni a trattare di grossolani i nostri buoni lavoratori della Palestina; e ci trovino negli autori profani pensieri più sublimi, più acuti, e in forma migliore maneggiati; senza parlare della profonda teologia e grande pietà che racchiudono codeste parole. Il rimanente del salmo contiene ancora ammirabili riflessioni sulla formazione dell' uomo nel ventre della madre, e sopra la predestinazione; donde il profeta prende motivo di far palese il suo rispetto verso dei santi, e il suo disprezzo contro i peccatori.

Esempii della varietà delle figure.

La varietà delle figure trovasi dappertutto in questi divini cantici; tuttavolta ne' salmi di suppliche, o d' esortazione, più che in quelli di narrativa. Nel salmo XC, *Qui habitat in adjutorio Altissimi,* uno di quelli che sono a noi più famigliari (1), a prima giunta è il poeta che parla per proporre la sua intenzione, la quale si è di spiegare la protezione di Dio verso gli uomini, e la propone in due frasi, le parole delle quali si corrispondono con molta esattezza. Ne' due versetti che seguono fa parlar

(1) Secondo l'uso della Chiesa di Roma, della Chiesa milanese e di parecchie altre, si recita il salmo XC tutti i giorni a Compieta.

l'uomo che riceve tal grazia, ma servesi di due diverse figure; nel secondo versetto si rivolge a parlare con Dio; nel terzo parla in terza persona. Nel quinto versetto è il poeta che ragiona, indirizzando sempre la parola all'uomo da Dio protetto, ma con gran divario di similitudini e di metafore, e con una enumerazione delle varie specie di protezione. Al nono versetto l'uomo giusto lo interrompe per esclamare: *Sì, Signore, voi siete la mia speranza*, come per dimostrar la ragione del già detto; e tosto il poeta risponde: *Prendesti l'Altissimo per tuo rifugio; a te non avvicinerassi la morte*, ec. E continua ne' quattro seguenti versetti (parlando sempre all'uomo giusto) a spiegare altri maggiori effetti della divina protezione; fra gli altri l' assistenza continua degli angeli, e la possanza sopra i demonii, figurati nella Scrittura per le bestie velenose. Finalmente, ne' tre ultimi versetti, è Dio medesimo che parla per confermare e approvare quanto è stato detto, e che spiega altri nuovi effetti della sua protezione, terminando con la promessa della vita eterna e della visione beata. Chi alquanto ha letto i poeti non si farà maraviglia di tal cangiamento di persone, quantunque dall'autore non accennato. Non avvi cosa più frequente in Orazio, non solo nelle odi, ma nelle lettere e nelle satire; ed io non veggo che per questo sia punto necessario il dire che il salmo XC è drammatico, oppure converrà dire che i più sono così.

Questi pochi esempii basteranno per dar luogo a trovarne una quantità d' altri; attesochè tutti i salmi ne sono pieni, e non solamente i salmi, ma il libro di Giob, la cui poesia è generalmente più vivace e più maestosa, e così tutti gli altri componimenti poetici che sono nella Scrittura; e specialmente il cantico di Mosè in fine del Deuteronomio, ed il cantico di Barac e di Debora.

Non si conosce che una parte delle bellezze di queste opere.

Contuttociò noi non conosciamo se non una parte della bellezza di queste opere, senza far caso della diversità dei nostri costumi e delle idee che abbiamo delle cose. È certo che quanto possiam comprendere in questi poeti, al più si è il disegno, i pensieri e le figure. Rispetto alla locuzione, quegli no solamente che sanno l'ebreo sono capaci di giudicarne; e chi può darsi vanto tra noi di ben saperlo? Ma in quanto al rimanente, voglio dire

Quale idea puossi avere della bellezza del canto.

l' armonia delle parole, la misura de' versi, e l' aria del canto, dico con franchezza non darsi uomo sopra la terra che sappiane alcuna cosa. Ora è ben noto quanto tutti codesti ornamenti sieno essenziali alla poesia.

A noi è del tutto incognita la pronunzia tanto dell' ebreo quanto del greco e del latino, e di tutte le lingue morte. È parimente gran tempo ch' essa è perduta, come apparisce dalle diverse maniere colle quali i Settanta, s. Girolamo e gli altri antichi esprimono l' istesse voci in lettere greche o latine. Circa questo non abbiamo tampoco quel vantaggio che godiamo rispetto alle poesie greche e latine, di sapere la misura de' versi e la quantità delle sillabe. Per ultimo, noi più non sappiamo le arie de' salmi e de' cantici, non meno che delle odi greche e latine, contuttochè questi componimenti fossero fatti a bello studio per esser cantati, siccome vedesi dall' istoria e dalle iscrizioni de' salmi.

Platone, secondo le massime della buona antichità, tiene che le arie e le parole debbano essere inseparabili, essendo un grandissimo abuso il compor versi per non esser cantati, o il comporre arie senza parole, come quelle degli strumenti. Che fossero belle le arie de' cantici ne abbiamo di gran prove: 1.° la beltà delle parole, e l' arte somma che dà a vedersi nelle lor poesie, il che può far pensare che vi corrispondesse il rimanente; 2.° la diversità degli strumenti nominati in varii luoghi della Scrittura; 3.° la moltitudine de' musici, i quali essendo verisimilmente ammaestrati da' lor genitori, e avendo la musica per principal professione, vi si rendevano esperti, e tra' quali può credersi che ve ne fosse per lo meno qualcuno d' eccellente.

Se è lecito giudicare di ciò che distintamente non si conosce, stimo che questa musica fosse assai semplice, e che la sua bellezza consistesse tutta in bene esprimere il senso delle parole, in muovere dolcemente i cuori, e riempirli del sentimento che il poeta intendeva d' inspirare; ma ch' essa non avesse quel composto di parti diverse, e quegli addolcimenti della musica moderna, mi giova dedurlo dal carattere generale de' componimenti di que' tempi.

Quanto al bello delle parole, noi non possiamo, come si è detto, più giudicarne, essendo le nostre traduzioni troppo semplici e letterali. Traduceansi nel nostro idioma parola per parola le odi d' Orazio, esse perderanno tutta la loro grazia. *L' argento non ha colore, Crispo Salustio nemico della lamina nascosta nelle terre avare, s' egli non prende lustro con un uso moderato.* Ho preso questi pochi versi a fortuna; prendiamo ora i primi delle sue opere. *Mecenate sceso da avi reali, o mio sostegno, o mio dolce ornamento! Evvi chi si compiace d' avere raccolta in correndo la polvere olimpica, e cui il termine evitato dalle ruote, e la palma illustre innalza agli dèi padroni delle terre.* Siccome io non ho particolarmente trascelti questi luoghi, mi persuado che tutti gli altri faranno pressocchè lo stesso effetto. Tuttavolta io non ho seguito la trasposizione latina, non soffrendola il francese (e nemmeno l'italiano); e vi sono alcune parole che avrei potuto tradurre più letteralmente: *Non avvi niun colore nell' argento,* per, *l' argento non ha colore;* e nell' altro passo, *mio presidio* per *mio appoggio,* ec. Di qui si vede quanto differiscano le due lingue, benchè dovrebbe esservi maggior somiglianza tra il francese, l' italiano e il latino, da cui le due prime derivano, che non fra il greco, o il latino, e l' ebreo, con cui non hanno attinenza veruna, che noi sappiamo. Ma questa traduzione è stata fatta immediatamente dal latino in francese, ed ora in italiano; e per dare una idea adequata della versione de' salmi, de' quali non conosciamo comunemente l' originale, se non dalla traduzione latina, eseguita sul greco, fa d' uopo tradurre una qualche strofa di Pindaro sopra la traduzione latina. Eccone una delle più facili.

La semplicità delle traduzioni toglie assai alla bellezza delle espressioni.

Inni regnanti sopra il liuto, qual dio, qual eroe, qual uomo loderem noi? Certamente Pisa appartiene a Giove, ed Ercole ha istituito il combattimento olimpico, le primizie del bottino della guerra; ma Terone si è che convien lodar colla voce, a cagione della sua corsa in un carro a quattro cavalli vincitori. Questo giusto ospite, appoggio di Agrigento, fiore di antenati illustri, governatore delle città. Ci sono molti luoghi di Pindaro, i quali, in tal guisa tradotti senza parafrasi, parrà che non abbiano senso veruno.

Non bisogna sprezzare la versione nè abbandonare il testo.

Ciò che qui dico della bellezza dell' originale, non dee punto scemare quel rispetto che abbiamo per la nostra versione Volgata. È una necessaria disgrazia (come lo danno a divedere gli esempii accennati) che le poesie perdano molto del loro bello nella traduzione; ma questo non è già difetto della traduzione.

I Settanta traducendo in greco la Scrittura, l' hanno voltata il più letteralmente che hanno potuto, temendo che la menoma parafrasi ne alterasse il senso. S' eglino non si fossero portati in questo modo ne' salmi, non ci vedremmo nè le figure nè le espressioni dell' originale, e avrebbe potuto darsi che vi avessimo veduto piuttosto i pensieri dell' interpetre che quelli del profeta. Come i primi Cristiani di Roma e degli altri paesi ove si parlava latino, ignoravan l' ebreo, furono obbligati a traslatar la Scrittura sul greco de' Settanta; e ben si sa che tutta la Chiesa si serviva di codesta versione prima che fosse accettata quella di s. Girolamo, cioè per molti secoli; di maniera che tutto il popolo cristiano essendo da sì gran tempo assuefatto a cantare i salmi secondo quest' antica versione, la Chiesa cattolica, la quale anche nelle cose esterne cangia il meno che può, ha ritenuta l' istessa versione fatta sul greco. È vero che in molti luoghi ella è diversa dal testo ebreo quale ora si legge, ed anche qual' era al tempo di s. Girolamo, e che secondo la nostra versione ci sono alcuni passi più oscuri e più difficili; ma ve ne sono altresì ne' quali si conosce che i Settanta hanno seguito un miglior esemplare, ovvero lessero meglio. La nostra versione però esibisce dappertutto un senso buono e cattolico; il che basta. Noi non dobbiamo essere più difficoltosi di tanti santi, i quali dalla nascita della Chiesa sino a qui hanno tratto da questa medesima versione i soggetti sì delle loro preghiere che dell' istruzione de' popoli.

La Chiesa nondimeno stima bene che vi sia chi consulti i testi diversi, per far conoscere tutti i sensi e le bellezze de' salmi, come fra gli altri evvi sì mirabilmente riuscito il cardinale Bellarmino. Quanto all' altre opere poetiche della Scrittura, noi le abbiamo tutte dalla versione di s. Girolamo fatta dall' ebreo.

Del resto non è da maravigliarsi se intorno alla poesia siamo ora tanto lontani dal gusto dell' antichità. Per dire il vero, e non adularci, tutta la nostra moderna poesia è molto al di lei confronto infelice. Quantunque al presente si scriva in una maniera più tersa e più naturale che non facevano i nostri antichi poeti, ed anche quei del secolo passato, quanto alla sostanza però, non ne apparisce un vantaggio sopra le altre età. I principali argomenti che occupano i nostri begl' ingegni sono tuttavia gli amoretti e il viver lauto; ed altro più non respirano tutte le nostre canzoni; di più si è trovato modo, ad onta di tutta l' antichità che si pretende imitare, d' intrudere nelle tragedie e ne' poemi eroici l' amore con tutte le sue turpitudini e follie, senza rispetto veruno alla gravità di siffatti componimenti, che diconsi essere tanto serii, e senza tema di confondere i caratteri de' poemi, dei quali hanno sì religiosamente osservata la distinzione gli antichi.

Riflessioni sulla moderna poesia.

Quanto a me non so persuadermi che questo sia il vero uso del bell' ingegno. No, io non posso credere che Iddio abbia dato ad alcuni uomini una viva immaginazione, pensieri acuti e spiritosi, gusto ed aggiustatezza nell' espressione, con tutto quel di più che forma i poeti, acciò impiegassero tutti questi vantaggi in semplici inezie, e in lusingare le loro malnate passioni, e ad eccitarne negli altri. Crederò bensì avere anzi egli voluto che tutte queste grazie esteriori servissero a farci gustare le buone massime e le verità sane e massiccie, e che per mezzo loro fossimo allettati a pascere il nostro intelletto, come dal sapore ch' egli ha comunicato a' cibi siamo allettati a prender ciò che mantiene il nostro corpo.

E perchè finalmente separare l' utile dal dolce? Perchè fare della dottrina della salute, e de' ragionamenti di pietà, amarissime medicine, mediante la sterilità o durezza dello stile? E perchè all' incontro impiegare il talento, lo studio, e l' arte di bene scrivere, per somministrare alla gioventù ed agli spiriti deboli de' saporetti, e delicati cibi che gli avvelenino e gli corrompano, sotto pretesto d' aguzzare il loro appetito? Bisogna dunque o condannare in tutto e per tutto la poesia, al che non aderiranno sì agevolmente le persone savie e giuste,

ovvero darle soggetti degni di lei, e riconciliarla colla vera filosofia, cioè colla buona morale e la soda pietà. So che tal forma di scrivere sarebbe nuova nella nostra favella, e che noi non abbiamo per anche esempii di poesie cristiane che abbiano avuto un gran successo; e comprendo che la corrutela del secolo, e lo spirito del libertinaggio che regna nel gran mondo, vi formino grandissimi ostacoli; ma forse vi hanno anche colpa gli autori medesimi: io non veggo che sieno stati fatti mai cantici ad imitazione di quei della Scrittura; e ne' salmi stessi tradotti non è stata impiegata sufficiente attenzione per conservarne le figure, le quali sono una delle loro principali bellezze, nè tampoco per rappresentare la forza delle espressioni; e ciò che chiamasi traduzione, sono parafrasi tanto lunghe, che non vi si trovano i pensieri del profeta se non con altri molti i quali gl' ingombrano. Sarebbe per avventura meglio imitarli che tradurli; e come tali poemi contengono molte cose fuor del nostro uso, e diverse da' nostri costumi, d' uopo sarebbe tentare di farne di simili sopra soggetti che a noi fossero più famigliari: per esempio, su' misteri della nuova legge; sopra il suo stabilimento e progresso; sulle virtù de' nostri santi; sopra i beneficii che la nostra nazione, il nostro paese, la nostra città hanno ricevuto da Dio; e sopra generali argomenti di morale, come la felicità delle persone dabbene, il dispregio delle ricchezze, ec.

Non so poi se tal sorta di componimenti sieno così agevoli a recarsi ad effetto senza incontrare grandi difficoltà; ma converrà almeno confessare esserne bello il disegno, e se siamo fuor di speranza di poterlo adempire, non bisogna invidiar quelli che sì bene ci sono riusciti. Fa dunque di mestieri stimare ed ammirare la poesia degli Ebrei, quand' anche non fosse imitabile.

DISSERTAZIONE

SULLA

POESIA DEGLI ANTICHI EBREI

DEL P. CALMET.

Sentimento di Giuseppe, di Filone, di Origene, di Eusebio e di s. Girolamo sulla poesia dei libri santi.

Una prova ben certa della nostra ignoranza intorno alla poesia de' libri santi, è la diversità delle opinioni che s' incontrano su questa materia, e gli errori di coloro che impresero a scriverne. Gli autori più eruditi e più antichi che ne trattano sono Giuseppe, Origene, Eusebio e san Girolamo, il nome e la stima de' quali hanno impegnato la maggior parte di quei che scrissero di poi ad abbracciare i lor sentimenti. Stimarono essi che i cantici di Mosè fossero scritti in versi; e Giuseppe non ha difficoltà di asserire in più luoghi(1) che sono in versi eroici. Origene ed Eusebio(2) hanno seguita l' istessa opinione; e s. Girolamo(3) andò ancora più lungi, dicendo: « che il Salterio è composto di versi iambici, » alcaici e saffici alla foggia di Orazio e di Pindaro; e » che i cantici del Deuteronomio(4) e d' Isaia, il libro » di Giob, e quei di Salomone, sono in versi esametri » e pentametri ». Ei dice altrove(5) che il cantico del Deuteronomio è in versi iambici di quattro piedi, come pure i salmi CXVIII e CXLIV, dove all' opposto i salmi CX e CXI sono altresì in versi iambici, ma di tre piedi solamente. Osserva poi nelle Lamentazioni di Geremia una specie di versi saffici, e versi di tre misure. Finalmente replica ciò che disse del libro di Giob nel suo proemio sull' istesso libro, scrivendo che « dopo que-

(1) *Antiqq. l.* II, *c. ult.*, *l.* IV, *c. ult.*, *l.* VII, *c.* 12. — (2) *Euseb. Præp. l.* II, *c.* 3. — (3) *Præfat. in Chronic. Euseb.* — (4) *Deut.* XXXII. — (5) *Epist.* 155 *ad Paulam Urbicam.*

» ste parole : *Pereat dies in qua natus sum*, sono versi » esametri, composti di dattili e di spondei, ne' quali si » fanno entrare di quando in quando altri piedi della » medesima misura, benchè non già dello stesso numero » di sillabe, a cagione della diversità del linguaggio. » Alcune fiate, senz' aver riguardo alla quantità delle sil- » labe, osservasi una semplice rima, una gentil desi- » nenza, la quale non verrà compresa se non da chi » ben conosce le regole della poesia ». In somma ei parla in varii luoghi[1] del libro de' salmi, come di un' opera composta in versi lirici somiglianti a quelli di Pindaro, di Alceo, di Orazio, di Catullo e di Sereno.

Si ammira con giustizia l' alto sapere di s. Girolamo, e noi abbiamo tutto il rispetto verso sì gran Dottore di santa Chiesa; ma ci troviamo costretti a confessare che un gran numero di uomini intendentissimi dell' ebreo non ravvisan oggidì ne' salmi, e nelle altre opere scritte in versi ebraici, gl' istessi piedi e le misure medesime che s. Girolamo vi riconosce; e i più zelanti difensori di esso santo si contentano di dire ch' egli ha voluto puramente indicare che nel Salterio ed in Giob si trovano de' versi non già veramente esametri e pentametri, nè tampoco lirici che avessero i medesimi piedi e la stessa misura come quelli di Orazio, di Pindaro e di Saffo; ma solamente qualche cosa di consimile, e una qualche desinenza somigliante alle misure di que' versi: *Similitudinem quandam heroicorum versuum intelligere debes, et, sic in ceteris metrorum generibus* (2).

Ragionando Filone (3) degli Esseni, asserisce ch' essi avevano antichissimi poemi composti da' poeti che ad essi li lasciarono; e con ciò vuol parlarci dei sacri autori che hanno dato poesie. I loro versi, dic' egli, sono di più forme e misure: alcuni di tre membri, e si cantano allorchè vassi al tempio per divozione; altri sono inni

(1) *Epist. ad Paulin. et lib.* IX, *Comment. in c.* XXX *Ezech.* Ferrando, sopra i salmi, prefazione, cap. XI, crede esservi nei salmi dei dattili e degli spondei come in Omero. E l' epitaffio del rabbino Isaac Alphesi, che viveva nell' XI secolo, era, soggiugne, in versi spondei. Vedi Tsemach David, p. 144. — (2) *Vide Prolegom. in divin. Bibliot. S. Hieronymi, art.* 5. — (3) Μέτρα γὰρ καὶ μέλη καταλελοίπασι ποιηταὶ ἐπῶν τριμέτρων, προσοδίων ὕμνων παρασπονδείων, παραβωμίων, στασίμων, χορικῶν στροφαῖς πολυστρόφοις εὐδιαμεμετρημένων. *Philo, de Vita contemplativa, ad finem.*

che si recitano innanzi all' altare, mentre si offeriscono i sacrificii, e fansi le libazioni a onore di Dio; bavvene pur di composti per esser cantati stando fermi ed in quiete; e ve ne sono pei cori e pe' balli.

Giova qui di far osservare in favore di quelli che non sanno l' ebreo, e credono che Giuseppe, Filone, Eusebio e san Girolamo sieno testimonii irrefragabili e sicuri mallevadori quando trattasi di lingua e di antichità ebraiche; giova, dico, di far osservare che tali scrittori, secondo il parere di molti valenti critici, non sapevano così addentro l' ebreo come si crede. Egli è un fatto che spesse volte danno cattive interpretazioni dei termini ebrei; ma quando pure fossero stati anche più istrutti nella detta lingua di quel che si suppone, ardisco sfidare tutti i loro partigiani a mostrarmi di seguito due versi esametri o pentametri, alcaici o saffici, nei salmi, nei Proverbii e nei cantici della Scrittura; giacchè finalmente se vi si trovassero di tali versi, non sarebbe più difficile il rinvenirli di quello che nol sia il distinguere de' versi di Virgilio che fossero sparsi in uno squarcio di prosa.

Sentimento di Scaligero e di alcuni moderni, i quali credono non esservi nè rima nè misura nelle poesie dei libri santi.

Scaligero[1] non raffigura piede veruno ne' versi degli antichi Ebrei; anzi sostiene che la lor lingua, non meno che quella de' Sirii, degli Arabi e degli Abissinii, non può soffrire il legame di misure e di piedi: *Nam ut in hebraico, syrio, arabico et abissino idiomate ulla metri species concipi possit, nemo efficere possit; quia id naturæ sermonis non patitur.* Aggiugne non esservi alcun verso esametro in Giob, nè verso veruno iambico o alcaico nel Salterio: *De Psalterio magis miror, cum neque in eo, neque in Threnis, ullum canticum sit metricis legibus astrictum, sed mere soluta oratio, charactere poetico animata.*

Agostino da Gubbio non è men forte su tal sentimento, dicendo che gli Ebrei non hanno versi eroici nè versi iambici, nè di niun' altra misura simile a quella de' Greci e de' Latini; ma solamente qualche cosa che vi si appressa, come sono i canti de' Barbari; vedendosi nelle lor poesie certe desinenze diverse dallo stile della prosa, e osservandovisi non so quali espressioni e certe figure

(1) *Scalig. in Chronic. Euseb.*

che non adoperano nell' ordinario discorso: *Carmen hebraicum non idem est atque Græcorum et Latinorum; hebraicum nulla tempora, sed numerum dumtaxat, observat. Itaque neque heroicum carmen apud Hebræos extat, neque jambicum, aliaque genera; sed simile quiddam, et quale Barbari diversis ritibus canunt.* Questa poesia è più semplice, più naturale, più maestosa e più degna della grandezza di Dio, che non una poesia metodica e forzata, la quale stenterebbe non poco ad esprimere naturalmente i sentimenti del divino Spirito, senza inceppare in qualche modo la sublimità de' sensi e la profondità de' pensieri.

Il parere di Scaligero è stato sostenuto da molti valenti critici, come Agostino da Gubbio, Lodovico Cappello, Martinio, Samuele Bolio, Vasmut, Pfeiffer ed altri. Aggiugnete Grozio(1) agli autori che tengono essere senza rima e senza misura la poesia degli Ebrei. E noi pure non avremo difficoltà di metterci nel numero di questi, e di abbracciare il loro sentimento, dopo aver proposte e confutate le opinioni degli autori che vollero determinare la forma di quest' antica poesia, paragonandola a quella de' Greci e de' Latini, oppure a' versi delle lingue vive. Lasciati pertanto da parte gli scrittori che non hanno parlato di questa materia che sull' altrui relazione, quelli i quali confessarono di nulla comprendervi, o che la credettero affatto inesplicabile, riferiremo solamente quelli che hanno proposto su questo argomento un qualche nuovo sistema.

Sentimento di alcuni moderni i quali credono che la poesia dei libri santi sia rimata o misurata.

Mercero, nel capo III di Giob, dice di aver saputo che Francesco Vatablo possedeva il segreto del vero metodo de' versi del libro di Giob e del Salterio, e che avea preparato delle regole per darne la intelligenza. Tutti riconoscono la profonda erudizione di Vatablo in queste materie. Mercero lusingavasi che un giorno si sarebbero pubblicate le nuove cognizioni di sì gran letterato; ma oramai siamo fuor di speranza di mai più vederle alla luce, anzi vi è dubbio se Vatablo abbia mai scritto su tal materia, o per lo meno se abbia mai dato l' ultima mano ai suoi scritti di questo genere.

(1) *Grot. in Luc.* I. 46. *Erant enim* ῥυθμοὶ *sive numeri hebræorum, non* ἔμμετροι, *sed lege soluti, cujusmodi etiam erant, et nunc quoque sunt eorum saltationes.*

Teodoro Erberto s' immaginò di trovare nella Bibbia de' versi simili a quelli di oggidì, cioè con rime e con cesure, secondo certe regole che si prescrisse; e dice di averne osservati alcuni ne' salmi VI. 2, VIII. 5, CV. 20, CVI. 5, CXVI. 7, CXVIII. 25, CXIX. 30, CXLVI. 7. Giob XXI. 4; Proverbii XXV. 19. Ma che può mai da tutto questo conchiudersi? Ne siegue forse che questa poesia artificiale fosse comune fra gli Ebrei a' tempi di Mosè, di Giob, o di Davide? Un piccol numero di versi che si trovino in un' opera in prosa, provano forse essere in versi tutta la composizione?

Alcuni dottori ebrei sostengono essere antichissima la rimata lor poesia, e che fosse in uso allorchè i loro antenati dimoravano tuttavia nella Palestina, e pretendono di provarlo con certi versi ebraici in rima, che si leggevano nel regno di Valenza sulla tomba di un uffiziale di Amasia re di Giuda (1): ma tutto questo sembra troppo favoloso per far breccia nell' animo di chi è amante del vero.

Un autore moderno nomato Meibomio (2) presume che, da due mila anni fino a' suoi giorni, niun altro fuor di lui abbia saputo la poesia degli Ebrei; e unicamente sovr' essa fonda le correzioni da lui fatte al testo originale della Scrittura. *Propongo*, dic' egli nella sua Lettera a tutti i re e principi cristiani dell' Europa, *propongo una nuova traduzione de' libri santi, colla spiegazione de' luoghi più difficili, e della quale vi presento un saggio. Se ne farete quella stima che merita, m' impegno a pubblicare il rimanente del Vecchio Testamento, e di svelare la misura de' versi ne' quali egli è scritto.*

Vantasi parimente costui nel suo proemio di aver emendati nel sacro testo più di tremila errori che ne alteravano il senso, e di avergli scorti mercè di un lume trasfuso dal cielo nell' anima sua, e colle regole della poesia degli Ebrei, nascoste da' tempi di Geremia e di Davide in qua, e incognite ad Aggeo e ad Esdra.

Soggiugne che se gli antichi savii della Giudea ritornassero al mondo, ammirerebbero in lui questo prezioso dono del Cielo; che i Settanta confesserebbero l' inutilità dell' opera loro, che Origene lascerebbe in abbandono

(1) *Rab. Moses Ben. charif. Darkenoam.* — (2) *Journal des savans*, 1699.

gli Essapli, e che s. Girolamo si congratulerebbe seco di avere oltrepassato tutt' i traduttori latini delle divine Scritture, sì per la scoperta della poesia dell' ebraica favella, sì per la profonda conoscenza della medesima lingua.

Quest' autore colla sua poesia stravolge e mette sossopra tutta la Scrittura, eppure appena ce ne ha data una piccola parte; riservasene egli la chiave, geloso di cotanto bella invenzione. A quel che pare non ha il pubblico fatto gran conto de' suoi saggi, nè dimostrato troppo gradimento di sua fatica, mentre Meibomio non ha mai adempiuto finora la sua promessa.

Sistema di Franc.° Gomaro, il quale pretende che la poesia dei libri santi sia misurata.

Francesco Gomaro, nel suo libro intitolato *Davidis Lyra*, pretende di far vedere che i versi de' sacri libri sono simili a quelli de' Greci e de' Latini; e va studiandosi di dar regole di questa poesia, di determinare i piedi, e dimostrare le varie qualità di detti versi. Il suo libro è diviso in due parti. Nella prima pone le regole della quantità delle sillabe ebraiche, e vi parla delle diverse sorta de' piedi de' versi ebraici, paragonati a quelli de' Greci e de' Latini. Nella seconda parte fa l' applicazione delle regole da lui stabilite, ai versi della Scrittura; ne fa l' analisi, e ne adduce degli esempii, rispettivamente alle sue regole e a' suoi principii. Quest' opera di Gomaro gli guadagnò dapprima non poca lode da molti letterati, come da Buxtorfio, da Luigi di Dio, da Costantino detto l' Imperatore, da Einsio e da Ottingero; ma Lodovico Cappello l' attaccò con vigore, e il confutò. Ei dice che Gomaro nel suo libro suppone due principii che assai difficilmente potrebbe provare. Il primo si è che la punteggiatura della Bibbia, qual noi l' abbiamo in ebreo, non è una nuova invenzione, ma che viene immediatamente dagli autori de' libri sacri. Il secondo, che i libri santi non hanno sofferta alterazione alcuna, nè per la sbadataggine de' copisti, nè per la lunghezza de' tempi.

Ecco uno de' principii di Gomaro: *Sceva non vocalis est, sed illius, sub consonante mobili, absentiæ nota*: « Lo *sceva* non è una vocale, ma sovente dimostra la » mancanza di una vocale sotto una consonante mobile ». Cappello ribatte questo principio, 1.° coll' autorità di molti

gramatici i quali insegnano essere lo *sceva* una vera breve vocale; 2.° perchè questa regola di Gomaro riduce la lingua ebrea a non poter essere pronunziata, anche dai più barbari, in una quantità di voci; a cagione di esempio, in *jebarecu*(1). Inoltre bisognerebbe fare di due sillabe moltissime voci che sono veramente di tre; 3.° questa regola di Gomaro distrugge quest' altro principio della gramatica ebrea: *Lo sceva si pronuncia sotto una lettera notata di un dagesc*. Per esempio, in *pakkedu*(2), o converrà togliere il *dagesc* da queste lettere, ovvero insegnare il modo di poterle profferire senza far sentire lo *sceva*; 4.° finalmente lo stesso Cappello avverte che, dove noi leggiamo uno *sceva*, gli antichi, come i Settanta e s. Girolamo, hanno letto ora una vocale ed ora un' altra; e ciò prova che non bisogna mettersi in tanta soggezione rispetto a questo punto vocale, come lo vuole Gomaro, ed esservi molte occasioni nelle quali convien pronunziarlo.

Un altro principio posto da Gomaro si è: *Che nell' ebreo vi sono solamente delle sillabe lunghe o brevi, e niuna che sia dubbiosa; e che le sillabe brevi mai non diventano lunghe per posizione, come succede alle sillabe greche e latine*. Se la lingua degli Ebrei fosse simile all' idioma francese, e a quello della maggior parte de' popoli di Europa, ove, componendo in versi, punto non badasi alla lunghezza, o brevità delle sillabe, la regola di Gomaro potrebbe aver luogo; ma pretendendo questo autore che la lingua degli Ebrei sia simile a quella dei Greci e de' Latini, e che la poesia de' primi segua l' istessa regola presso a poco che quella degli altri, non sa comprendersi su che abbia potuto fondare il principio da lui stabilito. L' applicazione ch' ei ne fa non è più avventurosa; mentre gli si dimostra che ricade in quella barbarie e difficoltà di pronunziare che sì spesso gli vien rinfacciata. Sostiene Cappello che non possono determinarsi quali sieno dell' ebraico linguaggio le sillabe lunghe o brevi, fino a tanto che non ne venga prefissa la vera pronunzia; ed essere impossibile di leggere versi ebraici pronunziandoli secondo le regole che prescrive

(1) יברכו. — (2) פקדו.

Gomaro. Accorda egli non potersi fare l' applicazion delle regole da lui date a una serie di versi della medesima specie, i quali sieno più di due o di tre. Da tal confessione inferisce Cappello esser dunque impossibile stabilir regole della poesia degli Ebrei, in quel modo che faticherebbesi senza pro in dar regole della poesia dei Greci e de' Latini, se non si trovassero intieri componimenti di versi in queste lingue, che seguissero lo stesso metodo e la medesima regola. E non renderebbesi taluno ridicolo se, sopra un picciol numero di versi irregolari, che si trovano sparsi nelle opere di Sofocle e di Pindaro, imprendesse di prescriver le regole di questa specie di poesia irregolare e senz' ordine?

Così quando Gomaro riconosce che tutti i versi ebraici sono varii e mischiati fra loro, senza tener dietro alle medesime regole, *varia, promiscua, ἄτακτα*; che sono assoluti, cioè che non avvi tra essi somiglianza veruna, e che non trovasene una continuazione della stessa natura; rovina, senz' avvedersene, tutto il disegno della sua opera, essendo impossibile lo stabilire principii sopra una poesia tanto incostante e così libera. Osserva Cappello che il suo avversario è obbligato ad assegnare in un medesimo cantico della Scrittura un sì gran numero di versi regolari e irregolari, che sarebbe impossibile di non trovarne dappertutto di simili, e che non sarebbe niente più difficile mostrare che tutta la Bibbia è scritta in versi, di quello che fosse il dimostrarlo del solo Salterio. Finalmente sostiene che, giusta il metodo di Gomaro, potrà darsi a vedere che tutte le orazioni di Cicerone e di Demostene, che la storia di Tito Livio e di Tucidide, sono veri poemi. Il ridicolo di queste conseguenze prova bastantemente la falsità de' principii onde son tratte.

Pfeiffer (1) si fa forte di ridurre in versi il *Pater Noster* nel seguire le regole proposte da Gomaro; e mostra non esser punto invano che fa tal disfida, ponendo sotto varie forme di versi le parole di questa orazione, senza cangiarvi una sillaba.

Sistema di Le-Clerc, il quale pretende che la poe-

L' autore della *Biblioteca Universale* ha proposto un nuovo sistema intorno alla poesia degli antichi Ebrei, volendo che fosse in versi con rima; ed ecco le princi-

(1) *Dissert. de Poesi Hebr.*

pali sue prove. Egli nota 1.° che la lingua ebrea, non meno che la francese, non comporta quelle trasposizioni di voci che i Greci ed i Latini usavano ne' versi loro e nella lor prosa. 2.° I nomi in ebreo hanno la stessa terminazione in tutti i casi tanto nel numero del più quanto in quello del meno. Nel plurale i mascolini finiscono in *im*, e i femminini in *oth*: ciò manifesta l'agevolezza di fare in questa favella de' versi rimati, e la difficoltà di comporli con misura, a guisa de' Greci e de' Latini. 3.° Gli Ebrei hanno un grandissimo numero di sillabe lunghe, e pochissime di brevi; e conseguentemente sarebbe difficile il diversificare i piedi quanto richiederebbe il bisogno per far de' buoni versi a imitazione de' Greci e de' Latini; e per altra parte le rime sono sì facili in ebreo, che nello scrivere è poco men che impossibile di non farne, anche senza volerlo. 4.° Questo autore non pretende già che la poesia degli antichi Ebrei fosse molto leggiadra e regolare; nè crede tampoco esser mai passata in arte. Le rime loro non sono sempre felici, essendovi ancora de' luoghi ne' lor poemi ove punto non trovansene. Sembra, dic' egli, che non vi attendessero sempre, e si contentassero meramente delle desinenze. 5.° Il numero delle rime non è determinato, essendovene talvolta molte di una sorta e poche di un' altra; l'ordine delle rime non è neppur regolato, e la lunghezza de' versi è ancora meno uniforme; e pare, soggiugne, che gli Ebrei non siansene punto curati. 6.° Osservasi nelle loro rime il suono delle voci, e la desinenza a un di presso consimile, anzi che la conformità delle lettere e delle sillabe. 7.° Scorgonsi nella poesia degli Ebrei certe licenze come in quelle de' Greci e de' Latini, prendendo in prestito le maniere di parlare delle lingue vicine, come della caldea e dell'arabica; e ciò in quei luoghi ove i termini ebrei non avrebbero fatto rima veruna, quando all' opposto le voci straniere la formano perfettissima. 8.° In somma quel che persuade essere questa poesia in versi rimati, si è che possono agevolmente ridursi in rima tutti i cantici e le opere in versi che si ritrovano nella Scrittura.

sia dei libri santi sia rimata.

Il detto autore ha esposto il cantico di Mosè in versi rimati, e dice di aver faticato con successo in ridurre nella forma medesima i salmi. Fa osservar delle rime

nel luogo del *Pœnulus* di Plauto, dove leggesi un lungo passo in lingua punica. La prova che quest' autore pretende trarre dalle rime ch' egli crede di rinvenire nella poesia degli antichi Ebrei è certamente la migliore e la più propria per decidere la quistione concernente la natura della detta poesia. Se scorgonsi chiaramente rime ricercate e successive negli ebraici poemi, egli è evidente esser ella una poesia rimata. Ma per ridurre in rime i salmi e i cantici della Scrittura, l'autore tronca, allunga, abbrevia i versetti, come più stima a proposito, senza badare a regola nè a proporzione veruna; e seguendo il suo metodo, non vi ha orazione di Cicerone che non possa ridursi in rima.

Non negasi già che vi sieno delle rime, e talvolta ancora studiate, in alcuni luoghi de' salmi e degli altri libri poetici della Scrittura; ma da ciò non ne segue che la poesia degli antichi Ebrei fosse rimata. Per giudicare adunque se i versi ebrei sono in rima, fa di mestieri cercar de' versi de' quali sia noto il fine, acciò non possa dirsi che si mozzino i versi ove si voglia per trovarvi la rima. Il salmo CXVIII è acrostico; e così accertatamente fissa il principio e il fine de' suoi versi. Questo salmo è lunghissimo, e niente vi è di più facile quanto l' osservar la natura de' suoi versi, confrontando gli uni cogli altri. Ora, contuttochè in questo salmo si noti un numero grande di rime, non si può nulladimeno asserire che sieno ricercate e studiate, non essendo nè seguite nè conformi. Trovansi alcuna fiata quattro o cinque rime consecutive, poscia due o tre, e indi tre o quattro versi che punto tra loro non rimano, oppure un solo che non fa rima con verun altro. Su tal fondamento può forse accertarsi che un poema sia in versi rimati? Le Lamentazioni di Geremia sono parimente in versi acrostici; ma non vi si trova rima alcuna uniforme e seguita, nè che possa dirsi essere artificiosa e studiata. La verità di quanto diciamo apparirà più chiaramente fissando gli occhi sul capitolo III delle dette Lamentazioni, delle quali ogni verso comincia con una lettera dell' alfabeto giusta l' ordine che tengono tra loro: imperocchè ne' due primi capitoli, e nel quarto, il fine de' versi non è tanto certo per esservene più di due sotto la medesima lettera, la quale non

si trova che alla testa del primo. Veggonsi ancora nel Cantico de' Cantici alcune rime e dolci desinenze, e probabilmente ricercate; ma non sono nè seguíte, nè uniformi, nè per entro l'opera tutta. Senza cercare con istudio le rime, è poco men che impossibile di non incontrarle nell' ebreo: quando anche si procurasse di evitarle, sfido chicchessia a parlare direttamente ad alcuno in questa lingua, senza necessariamente cadere in qualche desinenza di voci di simile terminazione, a cagion degli affissi, e di un numero ben grande di termini che finiscono nella stessa maniera, come già di sopra osservossi. I salmi CX e CXI, che pur sono acrostici, fanno prova novella di quanto abbiamo allegato: in essi non si vede niuna rima accertata; ma vi scopriamo bensì una importantissima cosa per l'argomento che abbiamo alle mani, cioè che v'erano tra gli Ebrei versi di lunghezza diversa: imperocchè i versi del salmo CXVIII, e quei del III capo delle Lamentazioni, sono più lunghi del doppio di quelli de' prefati due salmi; e forse gli Ebrei aveano de' versi acrostici, la prima parte de' quali fino alla cesura cominciava da una lettera dell' alfabeto, e la seconda del medesimo verso dopo la cesura principiava dalla lettera che seguiva secondo l'ordine alfabetico. Quest' ultimo sentimento parmi il più giusto, attesochè, essendo il senso sospeso alla cesura, non si termina se non al fine della seconda parte del versetto. Ma in qualsivoglia luogo che abbia termine il verso, siamo certi che non troverassi rima veruna determinata e sicura, donde possa ragionevolmente inferirsi che l'antica poesia degli Ebrei fosse in rima.

Dopo l'esame di questi varii sentimenti, non ci rimane a mostrare se non ciò che noi pensiamo intorno alla materia che si va esaminando. Noi pertanto facciamo consistere la essenza della poesia in un genere di ragionamento vivo, spiritoso, tenero, ornato di figure ardite e maravigliose; e siamo persuasi non essere la sola versificazione che forma il poeta, siccome non son le misure de' piedi che costituiscono la poesia. Gli antichi dissero che Platone, Floro e certi altri avevano scritto della poesia in prosa; e Orazio confessa di se medesimo che i suoi versi si accostano più alla prosa che alla poesia: *Sermoni propiora;*

In che può consistere la poesia dei libri santi.

e Quintiliano stimò che Lucano meritasse piuttosto di essere annoverato fra gli oratori che tra i poeti: *Magis oratoribus quam poetis annumerandus.*

Distinguonsi due sorta di poesia: naturale l'una, artificiale l'altra. La poesia naturale è tanto antica quanto gli uomini. La ragione e un temperamento flemmatico parlano in una foggia semplice e conveniente; ma la passione si esprime vivamente e con forza. La veemenza delle espressioni, le figure del discorso, la sublimità dei sentimenti proporzionati alla grandezza e qualità del soggetto, costituiscono ciò ch' io chiamo natural poesia, da cui trae il suo nascimento la poesia metodica e artificiale. Questa dipinge la passione e i sentimenti in una maniera forte e patetica, il che è a lei comune colla natural poesia; ma rappresentati in termini scelti e studiati, e posti in ordine sotto una certa misura ed una determinata desinenza. Ecco ciò che distinguela dalla natural poesia. Può dirsi che la poesia metodica è l' arte di dipingere le passioni accuratamente e con istudio, e che la naturale le esprime senz' arte e senza riflettervi.

Ogni popolo, ogni paese, ogni temperamento, e qualunque passione, ha la sua rettorica e naturale poesia. L' indignazione, la collera, la gioia, la tristezza, l' odio e l' amore si sono espressi sempre in una forma energica e viva; l' arte e la riflessione si spiegarono posteriormente. La natura delinea di continuo ciò che l' arte si sforza di perfezionare. Siccome la poesia e la musica erano inseparabili appo gli antichi, i quali non conoscevan poeta che nel tempo stesso non fosse ancor musico, chiamando essi il *cantare* far versi, e i versi *canzoni*, così può dirsi della musica ciò che si è detto della poesia. Vi ha una musica naturale che ha preceduta l' artificiale, e che a lei diè nascimento; e tanto l' una quanto l' altra tendono al medesimo fine, cioè di manifestar con chiarezza e al vivo i sentimenti dell' anima con una voce e con termini corrispondenti a ciò ch' ella sente in se stessa, e a ciò che agli altri intende inspirare.

Può ravvisarsi prima di Mosè un qualche frammento di questa antica natural poesia nel discorso di Lamec alle due sue mogli (1); nelle benedizioni date da Noè a Sem

(1) *Gen.* IV. 23.

e a Japheth, e nella sua maledizione contro di Chanaan (1); nelle ultime parole che Giacobbe, stando per morire, disse a' suoi figliuoli (2); e nel libro di Giob, supposto però che sia stato scritto avanti Mosè. Tutto questo è composto in poetico stile, ed è una prova dell' antichità della natural poesia di cui ragioniamo. Ella consisteva tutta nello stile, e non già nella misura delle sillabe: erano espressioni figurate, sublimi, sentenziose, in cui d'ordinario studiavasi appostatamente una specie di ripetizione della medesima cosa in termini diversi, ne' due membri di una istessa sentenza, e ne' quali ben sovente si vede una sorta di rima e di desinenza, che non lasciava di rendersi manifesta quantunque con non soverchia obbligazione nè con molto di attenzione ricercata.

Ecco qual era la poesia degli antichi prima dell' artificiale e metodica. I Greci, anche dopo Esiodo ed Omero, non perdettero affatto l' uso e la idea della natural poesia. Demostene (3) distingue assai bene i poeti che andavan dietro alle regole dell' arte poetica, da quei che scrivevano ciò ch' egli appella *adomena*, canti. Diogene laerzio (4) dà questo medesimo nome alle sentenze da lui riferite de' primi savii della Grecia; e Casaubono non dubita ch' esse non sieno residui dell' antica poesia la quale avanti Omero era in costume. S. Clemente alessandrino (5) paragona i salmi degli Ebrei, in quanto alla misura e allo stile, a certi cantici nominati *scolia* fra i Greci, i quali costumavano di cantare ne' loro conviti. Eran tai versi liberi e irregolari, ne' quali, senza badare alla misura dei piedi e alla quantità delle sillabe, esprimevasi vivamente e con brevità il proprio concetto. Havvene alcuni in Ateneo (6) ne' quali osservasi quest' antica libertà; ma di poi vi fu adoperata assai più di arte e di metodo.

Tal era, a mio credere, la poesia degli antichi Ebrei. Senza studio e senz' arte, imitavano la natura, esprimendone i sentimenti e gl' impulsi: parlavano e scrivevano in foggia altrettanto più espressiva e vivace, quanto che i loro pensieri non erano dalla riflessione e dallo studio trattenuti. In ogni genere di ragionamento, i loro poemi,

(1) *Gen.* IX. 25-27. — (2) *Id.* XLIX. — (3) *Apud Casaub. in Laert. lib.* I. — (4) *Diog. Laert. in Vitis septem Sapient.* — (5) *Clem. Alex. Pædagog. lib.* II. — (6) *Athenæus l.* x, *c.* 14 *Dipnosoph.*

le narrazioni, le invettive, le esortazioni, le istruzioni ed i canti nulla aveano di affettazione nè di studiato; la qual cosa rendevali tanto spiritosi, teneri, naturali e belli.

Non apparisce che questa poesia degli Ebrei abbia mai sofferto mutazioni. Mirasi sotto Davide, Isaia, Geremia e Daniele, la stessa che sotto Mosè; e i cantici che noi leggiamo nel Nuovo Testamento sono del gusto medesimo di quei cantici antichi. Sarebb' egli mai stato possibile che una metodica ed artificiale poesia si fosse sempre mantenuta talmente dell' istessa natura, del medesimo stile, e seguite avesse di tal fatta le stesse regole e maniere di scrivere, che pel corso di più di mille anni non avesse ricevuto nè diminuzione nè aumento?

Quando scriveva Mosè non eravi certamente, che sappiasi, poesia ridotta ad arte in verun luogo del mondo. I Caldei e gli Egizii, che sono i popoli i più antichi che abbiano coltivate le lettere, mostrano di non aver mai conosciuta questa specie di versi, la qual consiste in un certo numero di piedi, e in una quantità determinata di sillabe lunghe, o brevi, ovvero in desinenze rimate, regolari ed uniformi.

Quel che degli Orientali noi possediamo di più antico in genere di versi ci vien dagli Arabi. Alcune delle loro poesie sono anteriori a Maometto, e quanto alla rima rassomigliano a quella di oggidì, non facendovisi distinzione di lunghe e di brevi. Dicesi che Armonio figliuolo di Bardesane, nel secondo secolo della Chiesa, avesse composto delle arie di musica, e versi in lingua siriaca, a imitazione de' Greci. Ma cosa è mai tutto questo paragonato a Mosè? I Greci non hanno poemi più antichi di quei di Omero e d'Esiodo, i quali vissero più di seicento anni dopo Mosè. Ciò posto, chi si persuaderà mai che il legislatore degli Ebrei, che Giob, che Davide abbiano seguito le regole di una metodica e artificiale poesia, e che l' arte poetica venisse perfezionata tra gli Ebrei tanti secoli prima che fosse conosciuta da verun' altra nazione?

Di più, se gli antichi Ebrei avessero avuto una sorta di poesia lavorata con arte, sarebbe fors' ella incognita ora che si sono studiate le lingue orientali con tanto di attenzione e con sì felice successo? Se vi fossero de' versi

eroici in Mosè, in Giob, e nel Salterio, non ve gli scorgeremmo noi al presente, siccome altri autori credettero di ravvisarveli? Se questi versi avessero una qualche uniformità nelle misure, nelle forme e nelle lor desinenze, sarebb' egli possibile che niuno sino ad ora non se ne fosse avveduto? Gli autori di queste sacre poesie non avrebbero eglino usati mai i termini dell' arte loro? E qualcuno non avrebbe posto in fronte di un salmo, ovvero di un cantico da lui composto, la misura de' versi di detto cantico, come bene spesso vi si metteva il nome del musico a cui davasi da cantare, ovvero lo strumento sopra il quale cantavasi?

La forma onde si facevano i cantici della Scrittura somministra un' altra prova contro chi vuole essere i medesimi stati composti con arte, e giusta le regole di una metodica poesia. La maggior parte de' detti cantici sono stati fatti all' improvviso, e prodotti da un entusiasmo soprannaturale e divino. Ora un componimento di artificiale poesia non può già farsi in un subito nè senza meditazione; e la inspirazione o l' entusiasmo non danno tempo da riflettere alle regole dell' arte.

I poeti ordinarii hanno bisogno per comporre di un certo fuoco d' immaginazione, che chiamano estro; ma tale ardore e somiglianti trasporti non somministrano comunemente se non i pensieri e l' invenzione: l' arte sola ordina le parole, e le dispone con agio. Ma ne' sacri scrittori non osserviamo nè tempo nè studio, parlando essi all' improvviso e in mezzo al tumulto. Compose Mosè immediatamente dopo il transito del mar Rosso quel celebre cantico che noi leggiamo nell' Esodo. Davide anch' egli compose una parte de' suoi salmi nel forte de' suoi più gravi pericoli e de' maggiori imbarazzi, e in circostanze nelle quali sarebbe stato assai malagevole di conservar quella presenza di spirito tanto necessaria per badare alle regole di un' artificiale poesia.

I cantici di cui ragioniamo furono spesse fiate composti da donne, ovvero da uomini senza studio, e la cui lingua servì puramente di organo allo Spirito Santo. Dirassi forse che queste persone divenissero ad un tratto poeti, con darci in rima i loro poemi, o secondo le regole dell' arte poetica? Anna madre di Samuele, Debora,

Giuditta, Tobia, la ss. Vergine, Zaccaria, Simeone, composero all' improvviso i loro cantici, senza meditazione nè studio. La lor poesia era dunque tutta naturale in se stessa, quantunque rispetto allo Spirito Santo, ch' erane l' autore, ella fosse di un ordine soprannaturale, e infinitamente al disopra dell' arte e di ogni umano insegnamento. Ci si mostri la differenza che passa tra i cantici composti da que' personaggi, che non avevano studiato, e quelli di Mosè, di Davide, d' Isaia, lo spirito de' quali era più colto, e che potevan sapere le regole della poesia, supposto che allor ve ne fossero. Che se non si può darci a vedere differenza veruna tra questi varii poemi quanto alla forma e all' arte, forza sarà confessare che questa poesia è meramente naturale, giacchè l' inspirazione del divino Spirito non cangia gli abiti naturali e acquistati dall' ingegno di quei ch' egli inspira; bensì solleva, illumina ed anima. Ma siccome quegli ch' era eloquente prima di essere inspirato, conserva dopo la inspirazione la medesima qualità, così colui lo spirito del quale è stato men coltivato dallo studio, non diventa dopo di quella più versato nelle scienze puramente umane, come si è l' arte poetica.

Rispetto poi allo stile, e a quelle vive, stupende, figurate e sublimi espressioni che si discernono nei cantici della Scrittura, non è malagevole che persone senza studio e senz' arte, ma trasportate da un divino entusiasmo, si esprimano in una maniera poetica. Ora siccome questo stile secondava non poco il gusto degli Orientali, ed essi naturalmente vi erano inclinati e disposti, non è cosa straordinaria che all' improvviso, e senza pensarvi, si sieno in cotal guisa espressi, e che per sì lungo tratto abbiano conservato questa forma di comporre.

Una poesia metrica non può a meno di non essere incomoda e stentata; e nella necessità inevitabile in cui si trova di dover fare delle trasposizioni per ritrovare la misura al suo verso, è obbligata a caricare un poema di epiteti, di modi di dire e di voci inusitate nel comune linguaggio; essendo bene spesso d' uopo vestire il proprio concetto con termini sollevati, massime allora quando si scriva senza una riflessione profonda, e senza un grandissimo studio e comodo più che

ordinario. Ora ne' versi degli Ebrei ninna di tali trasposizioni si osservano, anzi la loro lingua pnnto non le comporta; nè tampoco vedesi quel numero di epiteti per gonfiarne i versi, nè certo giro di frasi, che la necessità di trovar la misura costrigne ad impiegare ne' versi metrici, siccome scorgesi ne' poemi greci e latini. Se poi vi s' incontrano alcuni termini poco usitati, ciò avviene perchè lo stile animato, sublime e patetico de' salmi e de' cantici ama le straordinarie e grandiose espressioni, imprimendo esse maestà al discorso e gravità alle sentenze; e forse piuttosto per agevolare la pronunzia ed il canto, e per rendere i versi più fluidi, che ad oggetto di conservarne la misura.

Se la poesia degli Ebrei fosse stata a somiglianza di quella de' Greci, non si sarebbe lasciato di osservarne l' artifizio, ed assegnarne i precetti, non essendo naturale che si fosse trascurata una invenzione di tanta importanza, e che nessuno o per curiosità, o per interesse, ovvero per genio, non si fosse applicato a seguire tal foggia di scrivere ed a raccorne le regole. Noi però non troviamo, sì nella storia che nella lingua degli Ebrei, una sola parola la quale nè tampoco c' insinui esservi stati fra di loro poeti di professione. Non è già per questo che non sieno stati scritti de' cantici, anche molto dappoi che nella Grecia fu inventata l' arte poetica; ma questi cantici degli ultimi tempi non sembrano punto diversi da quei di Mosè e di Davide, e tanto gli uni quanto gli altri furono composti per dover essere cantati, non altrimenti che tutta la poesia degli antichi Greci e Latini, con tal divario però, che tra questi l' aria dei versi era determinata dalla loro misura e desinenza, laddove appresso gli Ebrei quasi tutti i cantici si potevan cantare sopra qualsivoglia sorta di aria, in quel modo appunto che nel canto ecclesiastico dassi ai vari salmi quel tuono che si giudica più convenevole. La maniera poi onde cantano e leggono gli Ebrei nelle loro sinagoghe il sacro testo non è nuova, perciocchè i contrassegni medesimi che mostrano nel testo quando in cantando debbasi alzare, ovvero abbassare la voce, sono antichissimi; e l' affezione degli Ebrei verso le cerimonie e le pratiche facili come questa, è pur anche una ragione

che può far credere che 'l modo lor di cantare tragga dagli antichi l' origine. E siccome questa musica può adattarsi non solo a versi di un' artificiale poesia, ma eziandio a poemi senz' arte e senza regole, ed anche alla semplice prosa, così ne siegue non potersi inferire cosa veruna in favor della rima, o della misura de' versi ebraici, perchè si cantavano in addietro nelle feste e nelle allegrezze della religione.

È dunque molto credibile che tutta la poesia degli antichi Ebrei non consistesse se non se nella grandezza, nobiltà ed elevazione de' pensieri e dello stile, nell' arditezza delle espressioni, nelle maniere vive e patetiche, in un discorso tronco e conciso, e in certa frase più elegante, vivace, espressiva, e propria a dipingere e metter sotto gli occhi il soggetto, che non il favellare comune; che le lor poesie sono parti di un ingegno felice, animato e mosso dallo Spirito di Dio, le quali nell' entusiasmo dell' inspirazione, senza legarsi a seguir le regole di una metodica poesia, solleva ed esprime in poetico stile i suoi sentimenti e i pensieri. Gli Ebrei non furono in verun tempo amanti della novità, nè tanto delicati quanto i Greci e i Romani; ma contenti della lor poesia e musica antica, grave, commovente e gradevole, e che non impiegavano fuorchè in ciò che riguardava la religione, non curarono mai lo studio di una poesia e di una musica più ricercata e forbita.

DISSERTAZIONE

SULLA

MUSICA DEGLI ANTICHI

ED IN PARTICOLARE DEGLI EBREI(*)

Eccellenza della musica degli antichi.

Qualora ci vien parlato della musica degli antichi, e massime degli Ebrei, tosto ci figuriamo una cosa molto semplice ed imperfetta. Preoccupati dalla falsa opinione che il mondo vada sempre più perfezionandosi, e che il nostro secolo sia assai più illuminato e più colto che non i secoli trascorsi, ci immaginiamo che la lor musica fosse di gran lunga inferiore alla nostra, e che le presenti invenzioni sieno di ben altra bellezza e ben altrimenti spiritose che non eran le antiche. Ma per poca cognizione che abbiasi dell' antichità, è agevole il distruggere tai sentimenti, ed annullare simili prevenzioni. Gli antichi non ebbero minore ingegno nè minore invenzione di noi, ed erano di noi molto più amanti della musica; fuvvi ancora in que' tempi più stima e maggior profitto nell' esercizio di tal professione, che non al dì d' oggi. Sappiamo finalmente che la lor musica produceva effetti stupendi e pressochè miracolosi, il che non è della nostra. Abbiamo adunque ragione di dubitare che la nostra musica sia così perfetta quanto quella degli antichi.

Si danno a creder non pochi che la semplicità della musica antica fosse un' imperfezione; ed io per lo contrario stimo che fosse una delle sue perfezioni: imperocchè quanto più una cosa si rende simile alla natura, tanto più avvicinasi al bello ed al perfetto; e una musica semplice si appressa di più alla natura, imita meglio la voce naturale dell' uomo, esprime in miglior forma le

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

sue passioni, e, penetrando più addentro nel cuore, molto più lo commuove; in somma produce con più di certezza l'effetto proprio della musica, che è quello di dilettare, e andar destando gli affetti. C'inganniamo altresì nell'idea della semplicità che uniamo alla musica antica, mentr'ella era variata e complicatissima nella stessa sua semplicità. Possedevan gli antichi un gran numero di strumenti che noi più non abbiamo; avevano delle sinfonie a guisa delle nostre, e qualsivoglia sorta di voci (1); inoltre avevano sovra di noi il vantaggio che i loro canti, le voci e gli strumenti non soffocavano le parole e non ne guastavano il senso. Mentre che l'orecchio era allettato dalla melodia, e il cuore intenerito dalla commozione e dall'attrattiva del canto, lo spirito ancora veniva trasportato dal bello delle parole, e dalla vivezza, dalla maestà o tenerezza de' sentimenti; anzi provavansi tutte insieme quelle impressioni che cagionano nella nostra mente e nel cuore lo spettacolo, la declamazione, la dipintura de' sentimenti e de' pensieri, e finalmente la sinfonia. Or dunque non è da stupirsi se ei vengono raccontate cose tanto straordinarie intorno agli effetti della musica antica, mettendo essa in opera ad un tratto e congiuntamente ciò che noi non adoperiamo nei nostri teatri se non separatamente ed in parte.

Antichità della musica.

È pur anche una falsa idea il credere che la musica sia un ritrovato novello, il qual tenda alla sua perfezione, e che vada attualmente di secolo in secolo formandosi e rabbellendosi, a misura che invecchia. La musica è antichissima, ed è già spesse fiate decaduta dalla perfezione del suo stato; e presentemente è più intenta a ricuperar le sue perdite che ad acquistare nuovi gradi di bellezza e di merito. Prima del diluvio abbiamo notizia della musica e d'inventori di strumenti; v'osserviamo qualche frammento in versi, e per conseguenza delle canzoni, perocchè ogni sorta di poesia anticamente cantavasi. *Jubal fu padre*, o maestro, *di quei che suonavano il kinnor* (2) (probabilmente la lira) e *l'huggab*,

(1) *Senec.*, *ep.* 48: « *Nonne vides quam multorum vocibus chorus constet? Unus tamen ex omnibus sonus redditur. Aliqua illic acuta est, aliqua gravis, aliqua media. Accedunt viris feminæ, interponuntur tibiæ. Singulorum ibi latent voces, omnium apparent* ». — (2) *Genes.* IV. 21.

che è l' organo antico, di cui appresso si tratterà. Jubal era figliuolo di Lamec, il quinto dopo Caino. Il mondo era ormai ben vecchio, perciocchè, computandovi Adamo e Jubal, si contavano già otto generazioni d' uomini dopo la creazione. In somma fu avanti il diluvio, nè può portarsi più in là l' origine d' una invenzione, nè questo è poco per un' arte, come la musica, la quale non è punto al nostro vivere necessaria. Fassi parimente vedere la sua antichità dalla storia di Giacobbe, il quale avendo abbandonato il suo zio Labano senza dargliene avviso, questi corsegli dietro, e avendolo raggiunto sulle montagne di Galaad, lo rimproverò di sua fuga, dicendogli: *Perchè non mi hai tu significato la tua intenzione, affinchè teco lietamente venissi cantando cantici, e suonando il thoph e il kinnor*(1)? Noi qui non ispiegheremo quali fossero siffatti strumenti, ma lo faremo appresso in una particolare dissertazione.

Un' altra prova dell' antichità della musica deducesi da quella della poesia, stantechè queste due arti per l' addietro non andaron divise(2), mentre tutti i componimenti in verso erano fatti affine d' esser cantati, onde recitare o cantare un poema erano termini sinonimi. Or la poesia fu in uso in tutti i secoli e tra tutte le nazioni. Lamec disse alle due sue mogli Ada e Sella: *Ascoltate la mia voce, o mogli di Lamec; date orecchio alle mie parole. Ho ucciso un uomo con trafiggerlo, e ad un giovanetto ho dato morte colle percosse. Iddio punirà sette volte l' assassinio di Caino; ma quello di Lamec lo sarà settantasette volte sette volte*(3). Queste parole nell' ebreo son versi antichi, non meno che le benedizioni date da Noè a Sem e a Japheth, e la sua maledizione a Chanaan(4); come pure le ultime parole di Giacobbe moribondo(5). Mosè ci presenta un' opera di poesia e di musica più metodica e più compiuta nel cantico da lui cantato dopo il transito del mar Rosso.

I più antichi scrittori che abbiano avuto i Greci sono i poeti(6), e le opere in prosa non furono in uso se

(1) *Genes.* XXXI. 27. — (2) *Plutarch.*, *libello de Musica.* — (3) *Gen.* IV. 23. 24. — (4) *Id.* IX. 25. 26. 27. — (5) *Id.* XLIX. — (6) *Strabo, Geogr. lib.* I: Ὁ πεζὸς λόγος ὅ γε κατεσκευασμένος, μίμημα τοῦ ποιητικοῦ ἐστι. Πρώτιστα γὰρ ἡ ποιητικὴ κατασκευὴ παρῆλθεν εἰς τὸ μέσον, καὶ εὐδοκίμησεν. Εἶτα, ἐκείνην μιμούμενοι, λύσαντες τὸ μέτρον

non dopo la poesia. Queglino stessi che cominciarono i primi a scrivere in prosa, conservarono nei loro scritti il gusto e l' ordine della poesia, trattando il loro argomento alla maniera dei poeti, dai quali non eran diversi se non se per la misura e la desinenza. Quanto al resto, si riserbarono il diritto di frammischiare nei lor discorsi gli ornamenti e le finzioni dicevoli alla poesia. Di qui è ch' Erodoto, a cagione d' esempio, il quale fu il primo che ci tramandasse una storia, l' ha intitolata col nome delle nove Muse, e v' ha inserito tanti maravigliosi racconti, che sentono di favola. Cadmo milesio fu il primo che abbia scritto una storia in prosa (1); e Ferecide dell' isola di Siro, per quanto dicesi, è il primo tra gli scrittori che sia uscito dalle strettezze della poesia: *Pherecides, Syro insula oriundus, qui primus, versuum nexu repudiato, conscribere ausus est passis versibus, soluto locutu, prosa oratione* (2).

Stima che avevano gli antichi per la musica.

Quest' antica poesia di cui trattiamo era differentissima da quella che di poi si vide appo i Greci e i Romani, non essendo essa un semplice trattenimento, o un racconto di graziose finzioni, le quali non avessero per oggetto che il divertimento de' lettori; era bensì una specie di filosofia, e un modo d' ammaestrare, in cui univasi giudiziosamente l' utile al dilettevole (3): di qui è che gli antichi Greci facevano principiare dalla poesia gli studii dei lor figliuoli (4). I musici, e quei che insegnavano a suonare e cantare, passavano per i più atti nell' arte di ben educare la gioventù; credevasi quest' arte proprissima a regolar le passioni, e a disporre lo spirito alla saviezza e alla moderazione. Avevano i Pitagorici siffatti principii. Pitagora aveva la poesia in sì grande stima, che la considerava come una cosa celeste e divina, giudicandola principalmente necessaria per calmare le pas-

τἆλλα δὲ φυλάξαντες τὰ ποιητικὰ, συνέγραψαν οἱ περὶ Καδμὸν καὶ Φερεκύδην καὶ Ἑκαταῖον. Εἶτα οἱ ὕστερον, ἀφαιροῦντες ἀεὶ τὶ τῶν τοιούτων, εἰς τὸ νῦν εἶδος κατήγαγον, ὡς ἂν ἀπὸ ὕψους τινός.

(1) *Plin. l.* VII: « *Prosum orationem condere Pherecydes Syrius instituit, Cyri regis aetate; historiam, Cadmus Milesius* ». — (2) *Apuleius, in Floridis.* — (3) *Plato lib.* II *de Legib.* — (4) *Strabo lib.* I. Διὰ τοῦτο καὶ τοὺς παῖδας αἱ τῶν Ἑλλήνων πόλεις πρώτιστα διὰ τῆς ποιητικῆς παιδεύουσι, οὐ ψυχαγωγίας χάριν δήπουθεν ψιλῆς, ἀλλὰ σωφρονισμοῦ. Οπου γε καὶ οἱ μουσικοὶ ψάλλειν καὶ αὐλίζειν καὶ λυρίζειν διδάσκοντες, μεταποιοῦνται τῆς ἀρετῆς ταύτης.

sioni dell' anima, per moderarle e frenarle. Voleva che la prima occupazione giornaliera fosse la musica, la meditazione e le preci, affine di spandere nell' anima una certa tranquillità prima di darla in preda al tumulto degli affari. Non erano solamente le origini favolose degli dèi, e le lodi degli eroi, che si mettevano in versi, ma le storie ancora e le leggi de' popoli(1), l'alte gesta dei conquistatori, i lor trionfi, i lor funerali e i maritaggi. Finalmente la poesia e la musica furono nei principii, eccetto la guerra, la più seria e la più nobile occupazione degli antichi.

Gli eroi de' quali fa menzione l' antichità tutti sapevan la musica, ed era vergognosissima cosa il non avere per quest' arte gusto veruno. Chirone, Ercole ed Achille suonavano. Temistocle(2) in un convito avendo ricusata una lira che gli fu presentata, diè motivo di giudicare ch' ei non fosse bene educato; tanto necessaria si credeva la musica per rendere un uomo perfetto. Le città meglio incivilite(3) erano quelle che a quest' arte maggiormente applicavansi, dice Plutarco. L' usavano nella guerra, nelle adunanze della religione, nelle feste, nello studio medesimo della politica, della morale e delle leggi. Un musico e un dotto eran la stessa cosa(4), e un ignorante veniva dinotato col nome d' un uomo che non sapeva la musica, ἄμουσος. Ecco qual era il gusto dei Greci.

Appo gli Egizii non era la musica in tanta riputazione, non essendo loro, allo scrivere di Diodoro, permesso di applicarsi a tale studio(5), perchè da essi considerato non solo inutile, ma eziandio pernicioso. S. Clemente alessandrino(6) dà però a divedere che non ne erano del tutto indifferenti, massime in ciò che riguardava le cerimonie della religione, mentre nel descrivere una processione di sacerdoti egizii, dice che il primo a comparire era un cantore, il quale portava il simbolo della musica, ed era obbligato a sapere a mente due libri di

(1) *Vide Arist., problem. n.* 19-59. *Cicero, Tusc. l.* IV. — (2) *Cic., Tusc. l.* 1. *Themistocles in epulis cum recusasset lyram, habitus est indoctior.* — (3) *Plut., libello de Musica.* — (4) *Quintil. lib.* 1. *Gell. lib.* XX, *cap.* 11. — (5) *Diodor. Sicul., Biblioth. lib.* 1. Παλαίστραν δὲ καὶ μουσικὴν οὐ νόμιμόν ἐστι παρ' αὐτοῖς μανθάνειν. — (6) *Clement. Alex. l.* VI. *Strom.* Πρῶτος μὲν γὰρ προέρχεται ὁ ᾠδὸς ἕν τι τῶν τῆς μουσικῆς ἐπιφερόμενος σύμβολον, κ. τ. λ.

Mercurio contenendo il primo gl' inni in onor degli dèi, e l' altro le regole secondo cui dovevan vivere i re. Onde è molto probabile che quanto narra Diodoro debba intendersi solamente della musica del suo tempo, e non già dell' antica: imperocchè c' informa Platone (1) che gli Egiziani erano molto religiosi ed attentissimi in conservare la lor musica, consacrata dai loro antenati a diverse divinità, la quale faceva anche parte della lor religione e della disciplina. Giobbe (2), che nel tempo di Mosè vivea tra gl' Idumei, parla non solo della musica e del canto, ma degli strumenti ancora che v' erano in uso. Ezechiele (3) ed Isaia (4) ci descrivono Tiro come una città dedita e affezionata grandemente alla musica.

I popoli barbari non iscrivevano; ma conservavano le loro storie, le genealogie, la religione in certi versi che sapevano a mente; e la stessa cosa costumavasi dai druidi tra i Galli, e dai bardi tra i Germani e i Brettoni. Diodoro di Sicilia riferisce che i lor sacerdoti si servivano d' un istrumento simile alla lira. Per altro la musica degli antichi Greci non era punto per uso dei teatri, nè atta ad eccitare le passioni molli e voluttuose; ma bensì una musica nobile e generosa, che serviva a regolar le passioni, a comporre i costumi, a infonder coraggio, e ad inspirare il rispetto verso gli dèi e le cose sante e religiose. La musica effeminata e nociva degli spettacoli non è stata introdotta se non di poi, giusta l' osservazion di Plutarco (5), il quale dice ancora che Platone non bandisce la musica dalla sua repubblica se non attesi i cangiamenti e le addizioni fattevi; vale a dire a cagione dell' abuso che facevasene fin da quel tempo.

Storia della musica degli Ebrei.

Veniamo ora alla musica degli Ebrei. Questi popoli non aveano per quest' arte men di passione degli altri. Pochi giorni dopo la loro uscita dall' Egitto, Mosè compose un cantico per rendere grazie all' Altissimo del prodigioso transito del mar Rosso; e cantollo con gli uomini, mentre Maria sua sorella, tenendo in mano un tamburo all' antica, si pose alla testa delle donne (6), e intuonò il medesimo cantico, che ballando e suonando

(1) *Plato lib.* III *de Legib.* — (2) *Job* XXI. 11. 12. — (3) *Ezech.* XXVI. 13. — (4) *Isai.* XXIII. 16. — (5) *Plut., libello de Musica.* — (6) *Exod.* XV. 1. 20.

cantarono. Dopo l' adorazione del vitello d' oro, avendo il popolo ben mangiato e bevuto, si diede a ballare e a suonare: *Sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere*(1).

È da notarsi che Mosè in tutta la legge non ordina cosa veruna intorno alla musica che dovea accompagnare i sacrifizii e le feste della religione; se non che fece fabbricare delle trombe(2), le quali destinò per tre usi molto diversi: il primo ad uso di dare il segnale nelle marcie del deserto; il secondo, per animare il coraggio dei soldati nella guerra facendo rammemorar loro la presenza del Signore e il soccorso che lor prometteva; il terzo, per annunziare i sacrifizii solenni, i banchetti di religione, e il principio dei mesi. Vi si parla parimente dei corni che servivano ad annunziare l' anno del giubileo, e la festa del settimo mese con che principiava l' anno civile(3). Ecco quanto troviamo di musica, nei libri di Mosè, che abbia attinenza colla religione. Questo legislatore niente comanda ai leviti intorno a ciò: dice puramente che serviranno al tabernacolo sotto la mano dei sacerdoti; e non permette loro neppure il suonar le trombe, riserbando tale prerogativa unicamente ai sacerdoti, i quali in vero veggonsi fare tal funzione nella guerra contro i Madianiti(4), intorno alla città di Gerico(5), ed in altre somiglianti occasioni. Le cose si mantennero in questo stato sino ai tempi di Davide.

Questo religioso principe, che molto gustava la musica e perfettamente suonava, risolvè d' introdurne l' uso nel tabernacolo del Signore, giudicando che ciò avrebbe potuto contribuire alla pompa ed alla maestà del culto divino, e a moderare il naturale del popolo. Essendo inoltre cresciuto a dismisura il numero de' leviti, apparteneva alla prudenza del principe il dar loro delle occupazioni conformi alla generale deputazione che Iddio ne aveva fatta per mezzo del suo legislatore. Compose egli dunque dei cantici, e fatti fabbricare degli strumenti di musica, li fece consegnare ai leviti, obbligandoli a studiare e a cantare quelle arie avanti al Signore nel

(1) *Exod.* XXXII. 6. — (2) *Num.* X. 2. — (3) Veggasi in questo volume, nella *Dissert.* seguente, l' artic. *Trombe*. — (4) *Num.* XXXI. 6. — (5) *Jos.* VI. 4 *et seqq.*

suo tabernacolo, e nelle altre cerimonie della religione. Edificato che fu il tempio, continnossi a ciò fare anche con maggior ordine e magnificenza, e quest' uso si vide rinnovato dopo la schiavitù di Babilonia, e durò fino alla total dispersione degli Ebrei sotto i Romani.

Regolamenti istituiti da Davide rispetto ai leviti destinati alla musica.

Ma per dare una giusta idea della stima che gli Ebrei avevano per la musica, e dell' uso che ne fecero, massimamente in materia di religione e nel tempio, è necessario qui riferire le regole stabilite da Davide prima di morire, intorno all' ordine, al numero e alla distribuzione de' cantici. Delle tribù d' Israele una ve n' era interamente destinata al culto del Signore, ed era quella di Levi. Delle quattro principali famiglie che la componevano, una sola trovavasene, cioè quella d'Aronne, che avesse diritto al sacerdozio, e ne adempisse le funzioni, essendo le altre tre impiegate a ministerii subordinati a quelli dei sacerdoti. Esse stavano di guardia alle porte del tempio, cantavano le lodi al Signore, suonavano avanti il suo altare; servivano i sacerdoti nella preparazione delle vittime pel sagrifizio, spogliavano le ostie, le lavavano, tagliavanle, facevano cuocer le carni, ed apprestavano le legne pel fuoco dell' altare, ec.

I cantori erano sempre in gran numero nel tempio; e quei medesimi occupati alla guardia delle porte non tralasciavano in certe occasioni di fare la parte loro nella musica. Per esempio, quei della famiglia di Core, benchè di guardia alle porte della casa del Signore (1), hanno cantato, e composto ancora, come vogliono alcuni, molti salmi, i quali si trovano nel Salterio sotto il lor nome (2). Si veggono parimente i Coriti tra i cantori sotto il regno di Giosafat (3). V' erano quattromila portinai, ed altrettanti cantori, e oltre a questi ventiquattromila leviti deputati ai diversi ufficii del tempio servendo a vicenda (4); ma i capi de' musici e de' portieri non avevano semestri. Stavano di continuo al servigio attuale del tempio ventiquattro classi, tanto di sacerdoti quanto di leviti, guidata ciascuna da dodici capi, che in tutto formavano dugento ottantotto capi di sacerdoti, di cantori, di portieri, ed altri uffiziali del tempio. Dal numero dunque di

(1) 1 *Paral.* XXVI. 1. — (2) Ved. la *Dissert. sugli autori dei Salmi* relativa al libro dei Salmi. — (3) 2 *Par.* XX. 19. — (4) 1 *Par.* XXIII. 4. 5.

questi principali ministri può giudicarsi qual dovea esser quello dei sacerdoti inferiori e de' leviti, principalmente da che, verso il fine del regno di Davide, si diede principio a farli servire all' età di vent' anni.

Asaph, Heman e Idithun erano i principi o presidenti di tutta la musica del tempio sotto i regni di Davide e di Salomone. Asaph aveva quattro figli, Idithun sei, e quattordici Heman: questi ventiquattro leviti, figli dei tre gran maestri della musica, furon posti alla testa di ventiquattro bande di musici (1), avendo ognuno sotto di sè undici maestri d' un ordine inferiore, i quali presiedevano ad altri cantori, e gl' istruivano. Sembra che queste schiere fossero tra loro distinte dagli strumenti che suonavano, e dal luogo che tenevano nel tempio (2). Quei della famiglia di Caath occupavano il mezzo; quelli di Merari, la sinistra; e quelli di Gerson, la destra (3). I figliuoli d'Idithun suonavano il *kinnor*, כנר (4); quei di Asaph il *nebel*, נבל, o *salterio*; e quei di Heman il *metsalthaim*, מצלתים, il quale verisimilmente aveva la forma di campanello o di sonaglio. Ciò faceva sì che quei musici molto meglio sapessero la loro parte, essendo meno distratti, e non istudiando che una sola qualità di strumento. Il Signore avea provveduto al loro mantenimento con istabili rendite; e siccome esercitavano l' arte medesima di padre in figlio nel tempio del Signore alla vista di tutta la nazione, che tre volte in ciascun anno vi si rendeva, così era come impossibile che non vi riuscissero felicemente.

Se i giuochi pubblici della Grecia, ai quali si ritrovavano spettatori d' ogni regione, ed ove proponevano onori e premii a quei che si distinguevano in alcuno di quegli esercizii, ebbero tanta forza di perfezionarli col mezzo della emulazione e della brama di farsi ammirare,

(1) 1 *Par.* xxv. 1 *et seqq.* — (2) 1 *Par.* xxv. 1: *Segregaverunt in ministerium filios Asaph et Heman et Idithun, qui prophetarent in citharis, psalteriis et cymbalis* (Hebr.: in בכנרות בנבלים ובמצלתים). ✝. 6: *Universi, sub manu patris sui, ad cantandum in templo Domini distributi erant, in cymbalis et psalteriis et citharis* (Hebr.: במצלתים נבלים וכנרות). *Asaph videlicet et Idithun et Heman.* xv. ✝. 16-17. *Dixitque David principibus levitarum, ut constituerent de fratribus suis cantores in organis musicorum, nablis videlicet, et lyris, et cymbalis* (Hebr.: נבלים וכנרות ומצלתים). *Constitueruntque levitas Heman, Asaph et Ethan* (vel *Idithun*). — (3) 1 *Paral.* vi. 33. 39. 44. — (4) 1 *Par.* xxv. 3. *Idithun in cithara* (Hebr.: בכנר) *prophetabat.*

che non dee credersi dei musici del tempio, i quali aveano per ispettatrice tutta la loro nazione, e che per la loro perizia potevano sperare di pervenire al grado di capi della musica della loro schiera, che non era piccola prerogativa nel loro stato e nella famiglia? Quindi i leviti ebrei avevano fama d' eccellenti musici, anche tra gli stranieri. Nabucco avendone fatto condurre un gran numero di là dall' Eufrate, dopo la distruzione di Gerosolima, i Babilonesi richiesero ardentemente ai medesimi di cantar loro una qualche aria di quelle che cantavano in Sion. Ma i leviti, oppressi dal dolore, avevano appesi ai salici del fiume gli strumenti di musica seco loro portati, e rispondevano a chi pregavali di cantare: *Come canteremo noi i cantici del Signore in una terra straniera?*(1) Essi cantavano talora, ma solamente tra loro, gl' infortunii del proprio paese e la rovina del tempio; componevano cantici di consolazione per gli afflitti loro fratelli; imploravano l' aiuto del Signore, rappresentandogli le sue antiche promesse, per impegnarlo a visitarli colla sua misericordia; confessavano le loro colpe, a lui ne domandavano perdono, il supplicavano istantemente d' impor fine ai loro travagli e alla loro schiavitù. Ecco quali furono gli argomenti dei cantici composti, a quel che sembra, in Babilonia, ne' quali poco meno che dappertutto apparisce tristezza e dolore.

Ci aveano suonatrici, o cantatrici nel tempio?

Si disputa tra i comentatori se ci fossero nel tempio, almeno straordinariamente, cantatrici o musiche, e suonatrici di strumenti. I rabbini sostengono che le donne non cantavano mai cogli uomini nel tempio, essendo ciò, a parer loro, non solo indecente, ma pericoloso ancora per la purità che dai suoi ministri chiedeva il Signore. Sanzio, Cornelio a Lapide, e i più degli altri interpetri, giudicano che se la Scrittura fa talvolta menzione delle donne, o delle fanciulle che hanno cantato nelle cerimonie della religione, fossero casi straordinarii, e in quelle cerimonie solamente che si facevano fuori del tempio: a cagione d' esempio, dopo il passaggio del mar Rosso; dopo la vittoria di Davide contro Golia; all' ingresso dell' arca in Gerusalemme; e dopo la funesta morte del re Giosia, di cui dicesi(2) che tutti i cantori

(1) *Psal.* cxxxvi. 4. — (2) 2 *Par.* xxxv. 25.

e le cantatrici della nazione recitarono le Lamentazioni composte da Geremia sopra tale argomento.

Ma noi stimiamo con altri versati comentatori, che nelle grandi solennità vi fossero per ordinario nel tempio musici e cantatrici, le quali aveano capi e presidenti, appellati in ebreo *mnathseach*, de' quali si parlerà in una vicina Dissertazione (1), che intuonavano e guidavano i loro canti; ed erano per lo più le figlie degli stessi leviti. Facevasi tuttociò con decenza e particolare circospezione e modestia; nè queste si frammischiavano co' musici, stando appartate in ischiere diverse. Tal sentimento sembra alquanto straordinario, ma è bene autorizzato dalla Scrittura, attesochè nella enumerazione de' figliuoli di Heman, uno dei tre primi capi della musica del tempio, si contano quattordici figli e tre figlie (2). Or perchè mai fare in questo luogo menzione delle figlie, contro l' uso consueto della Scrittura, se non avessero esercitate le medesime funzioni dei loro fratelli, e non fossero state occupate com' essi a cantare le lodi del Signore? Nel salmo LXVII si fa menzione d' un coro di fanciulle che suonano il tamburo tra il coro dei cantori e il coro di quelli che suonano gli strumenti (3). Esdra nel catalogo di quei che ricondusse dalla cattività di Babilonia, conta dugento tra cantatrici e cantori (4); le une e gli altri erano senza dubbio destinati al servigio del tempio. Nicola Lirano (5) è di questo parere sopra di Esdra, e provalo mediante il luogo de' Paralipomeni da noi citato, ove la Scrittura parla di queste tre figlie di Heman.

Il parafraste caldeo, sul capitolo II, ỷ. 8 dell' Ecclesiaste, dice espresamente che Salomone introdusse nel tempio i cantori e le cantatrici. Tostato e Menochio (6) sono della stessa opinione, non meno che Grozio e Castiglione sul primo libro de' Paralipomeni, capo XV, ỷ. 20, in cui sta scritto nell' ebreo, che Zaccaria, Oziele, Semiramoth e gli altri presedevano alla schiera delle zi-

(1) Veggasi l'ultima *Dissert.* di questo volume *sopra Lamnatseach.* — (2) 1 *Par.* XXV. 5. — (3) *Ps.* LXVII. 26. *Prævenerunt principes, conjuncti psallentibus, in medio juvencularum tympanistriarum* (Hebr.: *Præcesserunt cantores; retro fidicines: in medio puellæ tympanizantes*). — (4) 1 *Esdr.* II. 65, *et* 2 *Esdr.* VII. 67. — (5) *Liran. ad* 1 *Esdr.* II. 65. — (6) *Tostat. qu.* 14 *in Paral.* XXV. *Menoch. ibid.*

telle[1]. Il salmo IX è diretto a *Ben*, o *Banaja*[2], uno dei maestri di musica del coro delle fanciulle. Il tempio del Signore era come il palazzo del Dio d' Israele, ove veniva servito come se fossevi stato realmente presente: quivi stava la sua tavola, vi erano i suoi profumi, il trono, la camera, gli uffiziali, i musici e le cantatrici, alla foggia dei re d' Oriente, come appresso lo mostreremo.

Filone[3] nel descriverci il modo con cui i terapeuti cantavano e ballavano nelle lor feste, asserisce che il facevano a due cori: colui che presedeva alla funzione intuonava e guidava il coro; poi gli uomini e le donne, separatamente, cominciavano a danzare, quelli da una parte, e queste dall' altra; indi, tutti ad un tempo, essendo come trasportati da un entusiasmo divino, si riunivano insieme, e facevano un coro e una danza, formandosi colle voci degli uomini e delle donne una dolcissima armonia, mediante il composto di tuoni gravi ed acuti. Poteva ben farsi nel tempio e nelle altre religiose cerimonie ciò che praticavano nelle loro adunanze i terapeuti, i più saggi e i più serii uomini del mondo. Narrasi nel medesimo libro esservi appo gli Ebrei antiche poesie d' ogni fatta e d' ogni misura, che si cantavano in musica innanzi all' altare, stando gli uni fermi, e ballando gli altri.

Musici addetti alla corte dei re.

Oltre la musica del tempio, eravi parimente un corpo di musici per la corte dei re. *Son io ancora in età di ascoltare la voce dei musici e delle cantatrici?* diceva Berzellai a Davide, che l' invitava a venire seco alla corte[4]. Salomone, che non avea mai negato piacer veruno a se stesso, non trasandò quello della musica, e raccolse schiere di musici sì dell' uno che dell' altro sesso[5]: *Feci mihi cantores et cantatrices.* Noi pensiamo che Asaph, sotto il regno di Davide, fosse primo maestro della musica del re. Chiamalo la Scrittura, *profeta alla mano del re*[6]. Era una magnificenza propria dei

(1) 1 *Par.* XV. 20. בנבלים על עלמות. Noi traduciamo *in nablis, super puellas.* Suonavano sopra i nabli, e presiedevano alla schiera delle zitelle. — (2) Veggasi in questo vol. ciò che è detto del titolo di questo salmo nella *Dissertazione sopra gli stromenti di musica.* — (3) *Philo, de Vita contemplativa.* — (4) 2 *Reg.* XIX. 35. — (5) *Eccles.* II. 8. — (6) 1 *Par.* XXV. 2. *Prophetantis juxta regem* (Hebr.: *ad manum regis*).

monarchi d' Oriente tenere nelle lor corti un numeroso stuolo di cantatrici, le quali, mentre si cibavano, e principalmente nel corso della notte, li divertissero. Una delle cantatrici di voce più delicata intuonava, e veniva seguita dalle altre(1). I Persiani le denominavano *zarba*, o *barza*(2). Parmenione, dopo la presa di Damasco, scrisse ad Alessandro che vi aveva trovato trecento ventinove cantatrici della comitiva di Dario(3), le quali cantavano e suonavano diversi strumenti, le une semplicemente toccandoli, e le altre unendovi le loro voci(4). I Parti imitarono questa sontuosità e delicatezza dei Persiani(5). Racconta Erodoto(6) che Aliat re di Lidia, facendo la guerra a quei di Mileto, conduceva nella sua armata dei suonatori e delle suonatrici. Stratone re dei Sidonii, uno de' più voluttuosi principi di cui faccia menzione la storia(7), teneva di continuo al suo fianco una turba di musiche, le quali suonavano e ballavano.

Noi non troviamo nella Scrittura che gli Ebrei abbiano avuto mai l' uso della musica per teatri nè per le rappresentazioni, non conoscendo essi tal sorta di divertimenti, i quali sono recenti anche tra i Greci. Avevan bensì delle poesie, e conseguentemente musica, di ogni altra qualità. Leggonsi nella Scrittura cantici di vittoria, invettive, ringraziamenti, epitalamii, atti di pentimento, canti di gioia, salmi morali ed istruttivi, e modelli d' orazioni. Il Cantico de' Cantici è una specie di componimento drammatico; ma non è atto ad essere rappresentato, non meno che quei salmi in cui si osserva un dialogo tra Dio ed il salmista, o il giusto. Il libro de' Giusti, che vien talvolta citato in Giosuè(8) e nei Re(9), sembra essere stato una storia in versi, di quella foggia di poesia antica di cui si trova un qualche frammento nelle sentenze degli antichi filosofi(10). La Scrittura parla pur anche delle canzoni per le vendemmie(11) e delle canzoni bacchiche. *In me psallebant qui bibebant vinum*, dice il salmista(12). *Guai a voi che impiegate il*

Usi diversi della musica tra gli Ebrei.

(1) *Athen. lib.* III *et* XII. — (2) *Suidas in* Μουσουργός. — (3) *Apud Athen. lib.* XIII, *c.* 9. — (4) *Suidas, ibid.* — (5) *Plutarch. in Crasso. Vide Brisson. De regno Persar. lib.* I. — (6) *Herod. lib.* I, *cap.* 17. — (7) *Theopomp., Hist. lib.* XV, *apud Athen. lib.* XII, *cap.* 8. — (8) *Josue* X. 13. — (9) 2 *Reg.* I. 18. — (10) *Laert. lib.* I. — (11) *Isai.* XVI. 9. 10; *et* XXIV. 7. 8. — (12) *Psal.* LXVIII. 13.

kinnor e il nebel, il thop, תף, *e il chalil*, חליל, *ne' vostri conviti*, dice Isaia (1), *mentrechè trascurate le opere del Signore, e non considerate le sue maraviglie*. Ed Amos: *Guai a voi che cantate al suono del nablo, stimando d' imitar Davide nel suono degli strumenti di musica; essi bevono nelle loro tazze il miglior vino, e si profumano cogli olii più preziosi, senza prendersi pena del dolor di Giuseppe* (2). Questi erano gli abusi che facevano della musica gl' Israeliti malvagi; ma ciò prova il grande uso in cui era appo loro: il che viene parimente mostrato da non pochi passi dell' Ecclesiastico (3).

La poesia, la musica, il suono stesso degli strumenti, furono altresì usati dagli Ebrei nei funerali. Il più antico cantico lugubre che abbiamo è quello che compose Davide per la morte di Saule e di Gionata (4). Fecene pure un altro nella morte di Abner (5). Geremia ne scrisse uno celebre per quella del re Giosia (6); e gli Ebrei un altro in occasione della perdita di Giuda Maccabeo (7). Queste sorta di canti lugubri si recitavano nell' atto della cerimonia, o dai consanguinei del defunto, o dai piagnoni e dalle piangitrici (8). Quei che s' abbattevano in un funebre convoglio, dovevano per onore unirsi a quelli che il conducevano, e concorrere nei sentimenti del lor dolore. Di qui nasce che nel Vangelo vien detto: *Ci siam lamentati, e non avete pianto con noi* (9). Nel tempo di nostro Signore si prezzolavano i suonatori di flauto per celebrare con più di solennità i funerali di persone qualificate (10). Ma ci diffonderemo maggiormente intorno a ciò nella Dissertazione sopra i funerali degli Ebrei (11).

Effetti mirabili della musica degli antichi.

Gli effetti mirabili della musica che vediam tra gli Ebrei, ci persuadono agevolmente non esservi esagerazione in tutto ciò che leggesene negli autori profani. Citansi guarigioni di frenetici mercè il suono degli strumenti, ci si racconta aver la musica fatto ritornare in buon sentimento persone che aveano molto turbato lo spirito, e che ha raffrenato furiosi, calmato violente pas-

(1) *Isai.* v. 12. *Cithara et lyra et tympanum et tibia* (Hebr. · *Kinnor et nebel et thoph et chalil*) *et vinum*, *etc.* — (2) *Amos* vi. 5. — (3) Ved. *Eccli.* xxxii. 5. 7. 8. xl. 20. — (4) 2 *Reg.* i. 18 *et seqq.* — (5) 2 *Reg.* iii. 33. 34. — (6) 2 *Par.* xxxv. 25. — (7) 1 *Machab.* ix. 21. — (8) *Jer.* ix. 17. — (9) *Matth.* xi. 17. *Luc.* vii. 32. — (10) *Matth.* ix. 23. — (11) Questa dissertazione si troverà fra quelle relative all' Ecclesiastico.

sioni e sedizioni tumultuose. Niente vi ha d'incredibile in questo, dachè la Scrittura ci narra che Saule, essendo colmo d'una nera malinconia, di cui servivasi il demonio per agitarlo e turbarlo, trovavasi sollevato allorchè Davide suonava davanti a lui la sua lira(1). Che Alessandro Magno corresse all'armi quando il musico Artigenide prese a suonare una cert'aria guerriera, e che le lasciasse tosto che il suonatore cangiò il suono in armonia più delicata e più dolce(2); che Pitagora facesse cader l'armi di mano ad alcuni giovani forsennati, che s'erano accinti a sforzare una porta per violentare la casa di una donna onesta, ordinando a certi suonatori che gli accompagnavano di suonare un'aria grave e seria: tutto questo non recherà maraviglia a chi sarà noto che Saule, nell'incontrarsi in una schiera di profeti che con esso loro tenevano musicali strumenti di varie sorta(3), si sentì ad un tratto trasportare dallo Spirito divino e trasformato in un altro uomo, e si fece a cantare con essi e a profetizzare. E un'altra volta, avendo saputo che Davide erasi ritirato presso di Samuele in Najoth di Ramatha(4), inviò colà una banda d'arcieri, i quali, avendo udito il suono degli strumenti dei profeti che cantavano e suonavano, rimasero, come sorpresi da un entusiasmo divino, e cominciarono a fare ciò che quelli facevano. Lo stesso intervenne a una seconda e a una terza squadra che vi mandò di nuovo Saule. E in ultimo giuntovi in persona lo stesso principe, egli pure cominciò, anche prima che fosse arrivato vicino a quella schiera di profeti, a profetizzare, a muoversi e a gestire a guisa di quei che sono riempiuti dello Spirito di Dio; e giunto che fu si spogliò, e si trattenne il giorno e la notte con esso loro, profetizzando, cioè cantando e facendo tutti que' movimenti ch'essi facevano.

Un successo anche più singolare si è quello che avvenne nell'esercito di Joram re d'Israele, di Giosafat re di Giuda, e del re d'Idumea. Si trovarono questi tre principi in un terribile imbarazzo allorchè, entrati nel deserto di Moab, si videro senz'acqua e senza mezzi di sussistenza(5). Giosafat, più degli altri due religioso, domandò se nell'armata eravi un profeta del Signore.

(1) 1 *Reg.* XVI. 23. — (2) *Plutarch., de Fortuna Alex. lib.* II. — (3) 1 *Reg.* X. 6. 10. — (4) 1 *Reg.* XIX. 20 *seq.* — (5) 4 *Reg.* III. 8 *seq.*

Gli fu risposto trovarvisi Eliseo. Andarono tosto i tre re a ritrovarlo; ed Eliseo, vedendo il re d' Israele, gli disse: Che attinenza mai v' è tra noi? Vanne a consultare i profeti de' tuoi genitori. Joram replicógli: Perchè il Signore ha egli guidato qui tre re per darli in preda al re di Moab? Viva il Signore, alla di cui presenza io sono, soggiunse Eliseo; se io non rispettassi il volto del re Giosafat, non t'avrei nè riguardato nè ascoltate le tue parole. Ma su via, a me ora un suonator si conduca. Questi venne, e dato di mano allo strumento, scese incontanente sopra Eliseo il divino Spirito, e a profetizzare diede principio. La vista del re d' Israele e il discorso a lui tenuto avevano cagionata una qualche commozione nel suo interno; il suono dell' istrumento calmò la sua passione, e gli restituì la serenità necessaria per ricever l' impressione dello Spirito di Dio.

Ecco un esempio d' un altro genere. La musica infuse coraggio nel cuore dell' armata di Giosafat, e spaventò quella de' suoi nemici. Gli Ammoniti, i Moabiti, e altri popoli dell'Arabia, essendosi radunati per fare una scorreria negli Stati di Giosafat(1), questo principe si rivolse al Signore, che per bocca del profeta Jaaziele promisegli la vittoria. Ei pertanto marciò contro il nemico, e distribuì le sue truppe in modo che i cantori del Signore, disposti giusta l' ordine che tenevano nel tempio, camminavano alla testa dell' armata co' loro musicali strumenti. Non ebbero sì tosto i leviti cominciato a cantare, che, avendo il Signore seminato lo spavento nel campo de' nemici, questi rivoltarono l' armi contro se stessi; i Moabiti e gli Ammoniti, attaccati gl' Idumei, ne fecero strage, e indi principiarono ad ammazzarsi l' un l' altro, talmente che Giosafat, essendo arrivato col suo esercito, non ebbe, per così dire, che a spogliare e a raccorre il bottino de' suoi nemici.

Videsi ancora un fatto quasi conforme nella guerra d'Abia re di Giuda contro Geroboamo re d' Israele(2). Il primo conduceva nella sua armata, secondo l' ordine di Mosè(3), i sacerdoti del Signore colle sacre trombe,

(1) 2 *Par.* XX. 1 *et seqq.* — (2) 2 *Par.* XIII. 12 *et seqq.* — (3) *Num.* X. 9. *Si exieritis ad bellum de terra vestra, contra hostes qui dimicant adversum vos, clangetis ululantibus tubis, et erit recordatio vestri coram Domino Deo vestro.*

le quali simboleggiavano la presenza dell' istesso Signore: *Ergo in exercitu nostro dux Deus est, et sacerdotes ejus, qui clangunt tubis, et resonant contra vos.* Nell' istante che l' armata d' Israele ebbe udito il suono di quegli strumenti, e le grida del popolo di Giuda, fu sorpresa da un' improvviso timore, e voltò le spalle alla fuga. Noi qui non parliamo di ciò che avvenne intorno a Gerico, le cui mura rovesciarono al suono delle trombe del Signore, e alle grida dell' esercito ebreo (1). È troppo prodigioso il successo per essere annoverato tra gli effetti ordinarii della musica e del suono degli strumenti.

Ma quel che si è riferito di Saule, sollevato dalla voce e dagli strumenti di Davide, non è punto soprannaturale; non meno che quanto accadde all' istesso principe e ai suoi soldati spediti per arrestare il medesimo Davide che stavasene in mezzo ad uno stuolo di profeti, nè finalmente ciò che fece fare Eliseo per attrarre sopra di sè l' attuale inspirazione del divino Spirito. La musica agita delicatamente e con dolcezza il sangue e gli spiriti, e per questa via dissipa i cattivi umori e la malinconia, che condensano il sangue, e istupidiscon gli spiriti. In ogni tempo fu messo in opera ciò che può recar gioia e divertimento contro queste sorta di malattie, cioè la ipocondria, il furore, la frenesia, ed altre simiglianti passioni. È parimente naturalissimo il sentirsi trasportato e commosso trovandosi in compagnia di chi suona e di chi canta: il corpo si sente dispostissimo a imitare i movimenti che negli altri si veggono, e a secondar l' impressione e l' aria degli strumenti. Ora *profetizzare,* nello stile della Scrittura, spesse fiate altro non significa che essere infiammato da un certo ardore che stimola a imitare i movimenti e le agitazioni de' veri profeti. In ultimo, la commozione, il conturbamento, la collera, passioni incompatibili colla inspirazione tranquilla dello Spirito di Dio, vengono moderate e poste in calma per mezzo del suono degli strumenti; e con questo mezzo il profeta Eliseo si dispose a ricever l' impressione del santissimo Spirito. Contentavasi Balaam di appartarsi dal tumulto, e starne alquanto di tempo da per sè (2), affine di raccogliersi, e richiamare il suo spirito troppo dalla compagnia degli uomini dissipato e distratto.

(1) *Josue* VI. 2 *et seqq.* — (2) *Num.* XXIII. 3. 15; XXIV. 1. 2.

Perchè la musica non produce più tali effetti?

Ma donde mai adunque viene, dirà taluno, che noi più non vediamo simili effetti nella musica d' oggi giorno? È ciò forse difetto della nostra musica, o de' nostri cantori, ovvero de' nostri strumenti? Oppure procederebbe questo dal non essere noi così teneri e tanto sensibili quanto gli antichi, dallo stare più all' erta contro i movimenti delle nostre passioni, e da una lunga assuefazione, la quale abbia cagionata in noi come in natura una certa stoica insensibilità? Potrebbe in fatto darsi che fossimo men teneri dei nostri antenati, e che l' uso e l' educazione recato avessero un qualche cambiamento, o piuttosto una qualche simulazione nelle nostre passioni e nei nostri sentimenti; ma in fondo noi siamo sempre gli stessi, non cangiandosi mai il cuore e il carattere delle passioni. Che si resista per forza di riflessione a qualche sentimento, il concedo; ma quei che si abbandonano, che cercano d' esser commossi, che solo a questo fine odon la musica, pur sovente s' annoiano, e nulla sentono che dolcemente li tocchi. È dunque necessario riconoscere nella musica stessa un' altra più reale cagione di tanto divario. Sono già più di mill' anni che ci rammarichiamo che la musica più non produca que' medesimi effetti che operava nelle età trascorse, e fin da quel tempo s' andava d' accordo proceder ciò per sua colpa, e i più periti querelavansi già fin d' allora esser ella corrotta, imbastardita e caduta in dispregio.

Vossio lungamente dimostra, nel suo trattato *del Canto de' Poemi e della Forza del Ritmo*, che il decadimento della musica antica, e il poco effetto che oggidì produce, non derivano se non se dall' essersi trascurata la buona poesia, la quantità delle sillabe, la misura del tempo, e la giusta convenienza tra le parole ed il canto; perchè si sono spogliate le parole di ciò che più vivamente colpiva, e di quello che faceva maggior impressione nello spirito: voglio dire della vera pronunzia e della giusta desinenza dei versi. Si cantano ora confusamente delle arie senza che punto s' intendano le parole: i canti più teneri ed eccitanti, non essendo più intesi, non ci fanno più breccia. Vien solleticato l' orecchio dagli allettamenti della melodia, e lo spirito, fluttuante e astratto, non sa dove posare la sua attenzione, non comprendendo distintamente ciò che si canta. Il pia-

cere non è intero, diviso è il cuore, nè l'impressione è perfetta: le voci, la melodia, le parole ben pronunziate, e specificatamente intese, produrrebbero un effetto del tutto diverso da quello che tutto giorno si prova, in quel modo appunto che una forza moltiplicata e unita opera altrimenti che un' azione divisa. La primaria attenzione degli antichi era quella che non si perdesse neppure una sillaba di quanto cantavasi: l' aggregato di più voci non arrecava alcun nocumento, perchè unitamente profferivano l'istessa parola, ed eravene sempre una che dominava sopra di tutte. Le parole poi venivano di continuo accompagnate da un canto naturale, e proporzionato alla loro significazione, imitando quant' era possibile la natura e la voce dell' uomo nelle circostanze nelle quali lo rappresentava il poema. Gli antichi cori nelle commedie e nelle tragedie non alzavano quasi mai la lor voce fuori del consueto. Una prova sensibile della forza di simil foggia di cantare è quella che sperimentasi nella declamazione d' un valente oratore, il quale sappia secondar la natura, dando a ciò che dice un tuono conveniente di voce; nè vi ha cosa che meglio rappresenti una musica naturale ed efficace nella sua semplicità.

Carattere della musica degli Ebrei.

D' uopo sarebbe trattar ora degli strumenti di musica degli Ebrei, come pure delle varie maniere dei lor canti, e della forma ancora della lor musica. Noi procureremo di dare qualche contezza dei loro musicali strumenti nella dissertazione che segue; ma quanto al rimanente delle particolarità della lor musica, non è possibile dirne cosa alcuna di certo, non dandocene i libri santi notizia. Ma se la bellezza delle arie e della musica avea proporzione (come non è da dubitarne) colla maestà ed eloquenza dei cantici, può asserirsi che niente davasi di più grave, di più grande e di più maestoso, quanto la musica del tempio. Gli Ebrei hanno tutto giorno nelle lor sinagoghe una foggia di musica, ovver di canto, che probabilmente deriva dalla tradizione dei lor maggiori. Ma se a proporzione sono sopraggiunti nella lor musica altrettanti cangiamenti quanto nella nostra, non è permesso di fare alcuna induzione dalla nuova per iscoprir la natura dell' antica, essendone troppo grande il divario. Vero è che la musica de' moderni Ebrei è ancor semplicissima, e perciò sembra avvicinarsi maggiormente

all' antica; ma chi mai crederà che tra tante rivoluzioni e disastri sì grandi che quella sventurata nazione ha provati, abbia ella potuto conservar l' uso e la tradizione della sua musica pel corso di tanti secoli? Il p. Kircher ha travagliato sopra la moderna musica degli Ebrei; ma non ha tentato di paragonarla con quella ch' era in uso nel tempio di Salomone: egli si è unicamente ristretto a spiegare il valor delle note del canto loro.

Quantunque non si conosca in una maniera molto distinta la forma e la natura di tutti i musicali strumenti del tempio, la sola varietà loro ed il gran numero provano abbastanza che la musica era molto variata; e bisogna bene che così fosse, mentre i salmi che ci rimangono sono sopra soggetti sì differenti, e le solennità per le quali si adunavano gli Ebrei riguardavano oggetti cotanto diversi. Nella Pasqua si rendevano grazie all'Altissimo per la liberazione dall' Egitto. Alla Pentecoste, facevasi memoria della legge data sul Sinai. Per la solennità dell' Espiazione si chiedeva perdono a Dio nel digiuno e nella umiliazione. Nella festa de' Tabernacoli si rammentava il viaggio del deserto, e si ringraziava il Signore dei frutti compartiti al suo popolo nella raccolta dell' anno.

S. Clemente alessandrino (1), versatissimo nell' antichità, e molto studioso degli usi prischi, afferma che gli Ebrei nella lor musica del tempio seguivan per ordinario il canto dorico, che è uno dei più antichi e dei più gravi, composto quasi tutto di spondei, o di sillabe lunghe, e propriissimo a lodare la maestà del Signore, che vuole esser servito con timore e tremore: *Servite Domino in timore, et exultate ei cum tremore* (2). Questo si uniforma in ogni maniera al gusto degli antichi, la cui musica, massime quella che costumavasi nelle funzioni della religione, era sempre gravissima e maestosa, e infinitamente distante da quella ancora che si usa al dì d' oggi nelle nostre chiese, ove si permettono certe arie e certi mottetti che bene spesso sono altrettanto poco serii che quelli degli stessi teatri.

(1) *Clement. Alexand. lib.* VI, *Strom.* Προσήκει δὲ εὖ μάλα τὸ ἐναρμόνιον γένος τῇ δωριστὶ ἁρμονίᾳ, καὶ τῇ φρυγιστὶ τὸ διάτονον, ὥς φησι Ἀριστόξενος. Η τοίνυν ἁρμονία τοῦ βαρβάρου ψαλτηρίου, τὸ σεμνὸν ἐμφαίνουσα τοῦ μέλους, ἀρχαιοτάτη τυγχάνουσα, etc. *Vide Plutarch. seu alium, libello de Musica.* — (2) *Psal.* II. 11.

DISSERTAZIONE

SUGLI

STRUMENTI DI MUSICA

DEGLI EBREI (*)

San Gian Grisostomo e Teodoreto(1) osservano che non fu se non per pura condiscendenza che Dio permise agli Ebrei di adoperare nel suo tempio la musica e il suono degli strumenti. Ei nulla ne ordinò nella legge, e si stette lunga pezza prima di porli in uso nel tabernacolo. Davide fu il primo che stabilì e introdusse nel culto del Signore i cantori e i suonatori; e feeelo in grazia della rozzezza di quel popolo, del quale voleva ravvivare la divozione, e a cui bramava inspirare amore per le sante cerimonie, affine di premunirlo contro l' idolatria e la superstizione. La Chiesa cristiana, nei primi secoli, e allorchè si trovava nel suo maggior fervore, non si valse nelle sue adunanze nè di musica nè di strumenti; e forse non sarebbesene mai servita se non avesse avuto riguardo alla debolezza de' fedeli, i quali hanno bisogno d' esterni soccorsi per sostenere la loro pietà, e per innalzare il cuore e lo spirito a Dio.

Dell' uso degli strumenti nella musica del tempio.

Ma quanto quest' apparato di musica e di strumenti è inferiore al culto perfetto, e alla somma purità che Iddio da' suoi servi richiede, altrettanto egli è superiore alle cerimonie legali e ai sacrificii sanguinolenti. I più saggi e i più santi personaggi della legge antica crederono che un sì pio e tanto profittevole stabilimento meritasse tutta la loro applicazione: laonde annoverarono tra i principali articoli della riforma del culto di Dio il ristabilimento della musica nel suo tempio.

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Chrysost. et Theodoret. in Psal.* CL.

Ma nel tempo medesimo aveano i profeti tutta la maggiore attenzione in ammonir gl' Israeliti che la pietà e la giustizia erano l' anima delle laudi che far dovevano al Signore; e che, senza la purità della vita e l' innocenza, egli abborriva i loro canti e i loro strumenti (1): *Aufer a me tumultum carminum tuorum, et cantica lyræ tuæ non audiam.*

Conoscenza degli strumenti degli Ebrei troppo trascurata.

Dopo aver parlato, nella precedente dissertazione, della musica degli antichi Ebrei, nostro intendimento si è d' esaminare nella presente quali fossero i loro musicali strumenti. È da stupirsi che questo punto di critica, sì bello, sì curioso, così interessante, sia stato fin qui siffattamente negletto. I più degl' interpreti e de' comentatori, senza curarsi d' entrare in un più profondo esame, si contentano dire che la notizia de' musicali strumenti degli Ebrei è interamente perduta, ed essere impossibile ai giorni nostri di trarla da quella oscurità in cui giace sepolta. Ma può darsi almeno a divedere che la maggior parte de' termini che ne vengono dati per queste qualità di strumenti, significano tutt' altro che i medesimi; e che i termini i quali veramente additano gli strumenti di musica, non sono per avventura tanto sconosciuti quanto si crede. Finalmente se non può comprendersi esattamente il valore delle ebraiche voci, non potranno forse spiegarsi con chiarezza quelle che sono nei Settanta e nella Volgata? E non è egli sempre un gran vantaggio per un accurato lettore il sapere propriamente quel che si fosse il *salterio*, il *timpano*, il *nablo*, il *sistro*, la *cetera* e la *lira* degli antichi? Se noi non potremo dare a conoscere tutti gli strumenti degli Ebrei, ci lusinghiamo almeno di scoprirne alcuni, di porgere congetture assai plausibili intorno agli altri, e porre in aperto un buon numero di passi oscuri, mediante le nostre osservazioni sopra gli strumenti degli antichi.

Mezzo per conoscere gli strumenti degli Ebrei.

Prima di tutto è bene di osservare che i musicali strumenti ch' ebbero i Greci e i Latini, essendo venuti loro dall' Oriente, doveano avere molto di somiglianza con quelli degli Ebrei, quali erano gli stessissimi che gl' istrumenti degli Egizii, de' Caldei, de' Fenicii e dei Sirii. Ciò stante, non è adunque impossibile di risalire

(1) *Amos* v. 23.

alla sorgente, e di ritrovare preso a poco la figura e gli usi degl' istrumenti degli Ebrei e degli Orientali in quelli dei Greci e de' Romani. I Greci, sempre vani e in ogni tempo gelosi della propria lor gloria, pretesero che la maggior parte degli strumenti di che si servivano, fosse un' invenzione dei loro déi, o degli antichi loro poeti. Eglino non rappresentavano quasi mai Apollo, Minerva, Mercurio e Pane, senza un qualche strumento di musica in mano. Ma noi abbiamo prove nella Scrittura medesima le quali smentiscono questa falsa pretensione. La religione, gli déi, la musica, la poesia, non traggono l' origine dalla Grecia, ma da più lontano discendono. Sono i Latini più veritieri, confessando d' aver ricevuto dall' Oriente i musicali loro istrumenti.

Jam pridem syrus in Tiberim defluxit Orontes,
Et linguam, et mores, et cum tibicine chordas
Obliquas, necnon gentilia tympana secum
Vexit (1).

Dice Tito Livio (2) che solo dopo le guerre de' Romani contro Antioco il Grande si vide in Roma tanta turba di suonatrici, e che s' introdussero ne' pasti i divertimenti della sinfonia.

Gli stessi Greci, malgrado la loro superbia e arditezza in mentire, sono spesse fiate obbligati a ricorrere altrove per giugnere al vero principio della maggior parte dei loro strumenti. Ora dalla Frigia, o dalla Lidia, ora dalla Siria, o dall' Egitto, oppur dalla Persia, li fanno venire, come appresso vedrassi. Quanto agli Ebrei, li ricevettero dai Caldei, dond' erano originalmente discesi, e dagli Egiziani, tra i quali vissero sì lungo tempo, e dai Fenicii, ed altri popoli dell'Arabia e della Siria, tra i quali si trovarono collocati attesa la situazione del lor paese. Essi non hanno aspirato mai all' onore della invenzione; ma non può loro negarsi quello d' averli molto perfezionati, e d' averne fatto un uso santo e lodevole, nella celebrazione delle lodi del vero Dio, prerogativa che li distingue da tutti gli altri popoli, i quali, benchè nel vero mettessero in opera la

(1) *Juvenal. Sat.* 3. — (2) *Tit. Liv. lib.* XXXIX. *Tunc psaltriæ, sambucistriæ, et convivalia ludorum oblectamenta addita epulis.*

musica nei loro esercizii di religione, non mai però giunsero a farlo con tanto d' assiduità, di pompa e d' accuratezza, quanto gli Ebrei.

Termini ebrei presi a torto per nomi di strumenti.

Se dovessimo prestar fede ai rabbini ed alla maggior parte degl' interpreti, d' uopo sarebbe riconoscere fra gli Ebrei un numero assai maggiore di strumenti che non trovasi presso gli altri popoli. Secondo il loro calcolo non avvene meno di trentaquattro; ma noi ne detrarremo alla bella prima quindici, de' quali seguono i nomi:

1. *Neghinoth*, נגינות, tradotto dai Settanta per *inni*, e dalla Volgata per *cantici*(1). In ebreo letteralmente vuol dire le composizioni che si suonano sugli strumenti, ovvero le suonatrici di strumenti. Confrontando tutti i passi ove trovasi questo termine, io non v' osservo che questi due significati; per esempio, in Giob e nelle Lamentazioni di Geremia: *Io sono stato il soggetto de' loro cantici*(2); e nel salmo LXVIII, ỳ. 13: *Io sono stato il soggetto dei canti dei bevitori*. E nei titoli di molti salmi: *Al presidente dei cantici; oppure Al presidente deputato sopra le suonatrici*(3).

2. *Nechiloth*, נחלות, è tradotto nei Settanta per *quella che è erede*(4). I moderni interpreti per la maggior parte lo prendono per un istrumento di musica, il quale può derivare da una radice che importa forare, e suonare il flauto; in guisa che *nechiloth* significherebbe propriamente *un flauto*, o in generale uno strumento a fiato; ma noi l' intendiamo delle danze, ovvero dei cori delle ballerine, come pure *machaloth*, מחלת, che trovasi ne' titoli dei salmi LIII e LXXXVII, e che procede dal medesimo verbo. Il caldeo l' ha preso in questo senso; ed è il proprio significato di *chalal*, ballare.

3. *Sceminith*, שמינית (5), *l' ottava*. Si vuol parimente che questo sia un istrumento a otto corde; ma nei Paralipomeni ci sembra usato per significare l' ottava schiera de' musici nel tempio(6). Noi lo prendiamo nel medesimo senso in testa ai salmi VI e XI.

(1) LXX, Ὕμνος. Ψαλμός. *Vulg.*, *Carmen*, *Canticum*. — (2) *Job* XXX. 9. נגינתם הייתי. *Ita et Jerem. Lament.* III, 14. 63. — (3) *Psal.* IV. 1. VI, 1. למנצח בנגינות, *Psal.* LX. 1. למנצח על נגינות. — (4) *Psal.* V. 1. אל הנחילות. Ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης. *Vulg.*, *Pro ea quæ hæreditatem consequitur*. —(5) *Psal.* VI. 1. XI. 1. על השמינית. LXX. Ὑπὲρ τῆς ὀγδόης. *Vulg.*, *Pro octava*. — (6) 1 *Par.* XV. 21. בכנרות על השמינית. Ciò

4. *Seiggaion*, שגיון (1), che i Settanta han traslatato semplicemente, *Salmo di Davide* (2), e gli altri *Per il peccato dell' ignoranza* di Davide (3); significa piuttosto: *Cantico di consolazione nel suo dolore;* come chi dicesse: *Tristia*, ovvero *Elegia*. La voce araba شكا, dalla quale può derivare *sciggaion*, significa *essere nel dolore*, nella pena, nell' incertezza. I Turchi hanno anche alla giornata delle suonatrici e delle ballerine, che le chiamano *tscingenes* (4).

5. *Ghittith*, גיתית, interpretato dai Settanta per i *torchi* (5), come se avessero letto *ghttoth*, in vece di *ghttith*. Quest' ultimo termine significa una *Getea*. Non si ha prova veruna ch' esso voglia significare uno strumento di musica; e la costruzion dell' ebreo par che dica che i salmi i quali portano questo nome, sono diretti al maestro della schiera delle cantatrici getee, sia che Davide tenesse nella sua corte una schiera di cantatrici della città di Get, siccome aveva una compagnia di guardie della stessa città, o sia che si fosse dato un tal nome a cantatrici israelite, per qualche ragione a noi sconosciuta. Si è provato nella Dissertazione sopra la musica degli Ebrei, che tra essi vi erano delle schiere di cantatrici e suonatrici per la corte dei re, ed anche pel tempio.

6. *Halamoth*, עלמות, vien traslatato dai Settanta per *le cose nascoste* (6). La medesima parola può significare *donzelle;* ed è in questo senso che noi la prendiamo nei Paralipomeni (7) e in testa del salmo XLV. Sembra che i Settanta leggessero il medesimo termine in testa al salmo IX, ove lo traslatarono per *concernente i secreti del figlio* (8); il caldeo, Simmaco e s. Girolamo lessero nello stesso

che noi traduciamo, *in citharis super octavam*. Suonavano sulle cetre, e presiedevano sull' ottava schiera.

(1) *Psal.* VII. 1. — (2) LXX. Ψαλμὸς τῷ Δαυίδ. — (3) *Alii apud Chrysost.* Ψαλμὸς ὑπὲρ ἀγνοίας τῷ Δαυίδ: *Alius:* Ἀγνόημα τῷ Δαυίδ. *Apud Habacuc* III. 1. על שגינות. *Vulg.*, *Pro ignorantiis.* — (4) *Thévenot*, *Voyage*, *cap.* 25 *et* 41. — (5) *Psal.* VIII. 1. LXXX. 1, *et* LXXXIII. 1. על הגיתית. LXX. Ὑπὲρ τῶν ληνῶν. *Vulg.*, *Pro torcularibus.* — (6) *Psal.* XLV. 1. על עלמות. LXX. Ὑπὲρ τῶν κρυφίων. *Vulg.*, *Pro arcanis.* — (7) I *Par.* XV. 20. בנבל ים על עלמות. Ciò che noi traduciamo per *In nablis super puellas*. Suonavano i nabli, e presiedevano alla schiera delle zitelle. — (8) LXX. ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ. *Vulg.*, *Pro occultis filii.* Come se avessero letto על עלמות לבן, in luogo di ciò che leggesi al presente על מות לבן.

modo, e tradussero *concernente la morte del figlio*. Noi opiniamo che *Ben*, בן, in questo luogo è il nome di uno dei capi della musica del tempio, e forse di quello stesso di cui è fatta menzione nel 1.° libro dei Paralipomeni, XV, 18; e che *hal-muth*, עלמות, vuolsi leggere *halamoth*, עלמות, e significa semplicemente *la schiera delle donzelle*; di modo che il titolo di questo salmo potrà tradursi: « *Salmo di David*, diretto *a Ben, maestro di musica*, direttore *della schiera delle donzelle* suonatrici e cantatrici ».

7. *Michtham*, מכתם, che i Settanta tradussero (1) per *iscrizione sopra una colonna*; e Aquila, Simmaco e s. Girolamo (2), *Salmo di Davide, umile e semplice*, ci sembra voler dire, *Salmo inscritto col nome di Davide*, ossia Salmo attribuito a questo santo re.

8. *Aieleth hasciachar*, אילת השחר (3), è traslatato nei Settanta per *il soccorso del mattino*, e nella maggior parte de' moderni interpreti per *la cerva della mattina*, o dell' aurora. È parimente il nome di qualche ordine di musici, o di musiche. La costruzione del testo abbastanza ce ne persuade; noi però confessiamo che la causa di tal denominazione ci è affatto ignota.

9. *Sciosciannim*, che nei Settanta vien tradotto (4) per *quelli che saranno mutati*; in s. Girolamo e in Aquila (5), *sopra il giglio*; e da Simmaco (6), *sopra i fiori*, da' più moderni interpreti viene inteso *d'uno strumento a sei corde*.

10. *Machalath*, מחלת, o *maeleth*, come dicono i Settanta (7) in fronte ai salmi LII e LXXXVII, significa propriamente *la danza*. Questi salmi furono dunque diretti al maestro della musica, che soprintendeva a que' balli religiosi de' quali sì spesso vien parlato nella Scrittura: per esempio, dopo il transito del mar Rosso (8); alle danze delle donzelle che venivano al tabernacolo di Silo (9); a

(1) *Psal.* XV. 1. מכתם לדוד. LXX. Στηλογραφία *Vulg.*, *Tituli inscriptio.* — (2) *Aquil.* Ταπεινόφρονος καὶ ἁπλοῦ. *Sym.* Ταπεινόφρονος καὶ ἀμώμου. *Hieron. Humilis et simplicis David.* — (3) *Psal.* XXI. 1. על אילת השחר. LXX. Ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς. *Vulg.*, *Pro susceptione matutina.* — (4) *Psal.* XLIV. 1. על ששנים. LXX. Ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων. *Vulg.*, *Pro his qui commutabuntur.* — (5) *Aquil.* Ἐπὶ τοῖς κρίνοις. *Hieron. Pro liliis.* — (6) *Sym.* Ὑπὲρ τῶν ἀνθῶν. — (7) *Psal.* LII. 1. LXXXVII. 1. על מחלת. LXX. Ὑπὲρ Μαελέθ. *Vulg.*, *Pro Maeleth.* — (8) *Exod.* XV. 20. — (9) *Judic.* XXI. 21.

quelle che si fecero dopo la vittoria di Davide contro Golia[1]; e al nuovo innalzamento di Salomone alla corona[2].

11. *Jonath-elem rehhokim*, יונת אלים רחוקים, che vien tradotto dai Settanta[3], *Per il popolo che è lontano dal santuario;* e dalla maggior parte degli altri[4], *Sopra la colomba muta nella lontananza*, significa, secondo molti interpreti moderni, uno strumento di musica. Ma non si trova cosa alcuna nel testo originale, nè in tutti i passi della Scrittura ove vien fatta menzione degli strumenti, che favorisca questa opinione; era piuttosto una schiera di musici, così nomata per ragioni che non si possono indovinare.

12. *Higgaion*, הגיון, si trova al ỳ. 17 del salmo IX, al ỳ. 15 del salmo XVIII, e al ỳ. 4 del salmo XCI. I più degl' interpreti antichi e moderni lo spiegano per, *meditazione*, riflessione, o cantico[5]; e noi crediamo esser questo il vero senso di tal termine, che procede da una radice che significa *meditare*, o parlar con riflessione. Il solo testo che possa favorire quelli che pretesero che questa voce significasse uno strumento di musica[6] si è quello del salmo XCI, ỳ. 4, così tradotto: Giova lodarvi *sull' hasor*, ossia strumento a dieci corde, *e sul nebel, sull' higgaion e col kinnor*. Ma può tradursi invece così: *sull' hasor e sul nebel, e al suono del kinnor.*

13. *Maskil*, משכיל, che i Settanta traducono per *intelligenza*[7], propriamente vuol dire *quegli che istruisce*. Noi crediamo che unito al termine *mismor*, dinoti un *salmo istruttivo;* e trovasi in fronte ai tredici salmi[8].

14. *Al thaśccheth*, אל תשחת. Traducono i Settanta per *non perdete*. Questi termini si trovano nel principio di quattro salmi[9]; essi per avventura contrassegnano solamente che debbon conservarsi colla massima cura, senza mutarvi cosa veruna. Noi non iscorgiamo la menoma ra-

(1) 1 *Reg.* XVIII. 6. — (2) 3 *Reg.* I. 40. — (3) *Psal.* LV. 1. על יונת אלם רחקים. ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου. *Vulg.*, *Pro populo qui a sanctis longe factus est.* — (4) *Aquil.* Ὑπὲρ περιστερᾶς ἀλάλου. *Hieron.*, *Pro columba muta.* — (5) הגיון. LXX. *et Aquil.* Ὠδὴ *Sym.* Μέλος. — (6) *Psal.* XCI. 4. עלי עשור ועלי נבל עלי הגיון בכנור. — (7) *Psal.* XXXI. 1. משכיל. LXX. Συνέσεως. *Vulg.*, *Intellectus.* — (8) *Psal.* XXXI. XLI. XLIII. XLIV. LI. LII. LIII. LIV. LXXIII. LXXVII. LXXXVII. LXXXVIII. CXLI. — (9) *Psal.* LVI. LVII. LVIII. LXXIV. על תשחת. LXX. Μὴ διαφθείρῃς. *Vulg.*, *Ne disperdas.*

gione di dire che ciò significhi un istrumento di musica, quantunque sia stata opinione d' alcuni interpreti.

15. *Machol*, מחול, e *mechola* מחולה. Questi due termini, che i Settanta hanno interpretato per un *coro*(1), vuolsi che talvolta significhino una cornamusa. Ma siccome è indubitato che in molti passi questi termini significano cori o danze(2), così pare che si possa dar loro il medesimo significato anche in tutti gli altri passi. Geremia, annunziando il ristabilimento della casa d' Israele, così si esprime: *Vergine d' Israele, tu comparirai ancora pomposa co' tuoi tamburi, e camminerai ancora nei cori dei suonatori*(3). Questo testo deve servire d' interpretazione a quelli nei quali si trovano le due parole *thoph*, תוף, e *machol*. L' unione di queste due voci non prova che sieno due strumenti, ma può soltanto dar motivo di credere che i cori chiamati in ebreo *machol* fossero spesso accompagnati dal suono del tamburo detto *thoph*. Quindi è detto che dopo il passaggio del mar Rosso, le donne d' Israele s' adunarono intorno a Maria sorella di Mosè coi tamburi e ordinate in cori(4). Altrove la figlia di Jephthe va incontro a suo padre con tamburi e cori(5). Invita il salmista gl' Israeliti a lodare in coro il nome del Signore, e a cantar le sue lodi sul tamburo e sul kinnor(6). Gl' invita a lodare il Signore col tamburo e in coro; a lodarlo col minnim, מנים, e l' hugab, עוגב(7).

Istrumenti musicali degli Ebrei distinti in tre classi.

Fin qui non abbiam per anche incontrato termine alcuno che indubitatamente importi un musicale istrumento. Sicchè ecco il numero di trentaquattro ridotto a diciannove; e di questi diciannove ancora che ci accingiamo ad esaminare, ve ne saranno di sinonimi ad altri, i quali, riferendosi all' istessa categoria, non potranno esser contati per istrumenti diversi. Noi li distingueremo in tre

(1) מחול o מחולה. LXX. Χορός. — (2) *Exod.* XXXII. 19. *Vidit vitulum et choros. Judic.* XXI. 21. *Cumque videritis filias Silo ad ducendos choros* (Hebr. *ad saltandum in choris*) *ex more procedere. Thren.* V. 15. *Versus est in luctum chorus noster.* — (3) *Jerem.* XXXI. 4. *Virgo Israel, adhuc ornaberis tympanis tuis, et egredieris in choro ludentium.* — (4) *Exod.* XV. 20. *Egressæ sunt omnes mulieres cum tympanis et choris.* — (5) *Judic.* XI. 34. *Occurrit ei unigenita filia sua cum tympanis et choris.* — (6) *Psal.* CXLIX. 3. *Laudent nomen ejus in choro: in tympano et psalterio psallant ei.* — (7) *Psal.* CL. 4. *Laudate eum in tympano et choro: laudate eum in chordis et organo.*

ordini: 1.° gli strumenti a corda; 2.° gli strumenti a fiato, o le varie specie dei flauti; 3.° finalmente le diverse sorta dei tamburi, *tympana et crepitacula.*

Noi contiamo sei strumenti a corde: 1.° il *nebel* o nablo, che crediamo essere il *psantherin* o salterio; 2.° l' *hasor*, ossia strumento a dieci corde, che noi opiniamo essere il *kithros* o cetra; 3.° il *kinnor*, che stimiamo essere la lira; 4.° la *sinfonia*; 5. la *sambuca*; 6.° il *minnim* o *mnaanim*, che noi crediamo essere la magada.

Cinque strumenti da fiato: 1.° lo *sciophar*, *jobel*, *keren* o corno; 2.° il *chatsotserab* o tromba; 3.° il *chalil*, cioè il flauto; 4.° la *mascerokitha*, che noi supponiamo essere la siringa; 5.° l' *hugab* o l' organo.

Quattro altri strumenti che differiscono totalmente dai primi: 1.° il *thoph*, tamburo o timballo; 2.° il *tseltselim*, cembalo o sistro; 3.° lo *scialisciim* o trigono; 4.° il *mestalthaim* o sonagli.

Veniamo ora all' esame di ciascuno dei detti strumenti.

ARTICOLO PRIMO.

Istrumenti a corde.

Il *nablo* o *nebel*, נבל (1), è uno strumento fatto di legno(2). La Scrittura lo congiugne per ordinario al *kinnor* e al *metsalthaim*(3), e adoperavasi nelle pompe e cerimonie della religione. Apparisce da tre luoghi de' salmi(4),

NEBEL. 1.ª figura.

(1) נבל. LXX. Ψαλτήριον o Νάβλα. — (2) 3 *Reg.* x. 12. *Fecitque rex de lignis thyinis... citharas lyrasque* (Hebr. *kinnoroth et nebalim*) *cantoribus.* 2 *Par.* IX. 11. *Fecit rex de lignis thyinis... citharas quoque et psalteria* (Hebr. *kinnoroth et nebalim*) *cantoribus.* — (3) 2 *Reg.* VI. 5. *Ludebant coram Domino in omnibus lignis fabre factis, et citharis, et lyris, et tympanis, et sistris, et cymbalis* (Hebr. *et kinnoroth, et nebalim, et thupphim, et mnaanim, et tseltselim*). 1 *Par.* XIII. 8. *Ludebant coram Deo omni virtute, in canticis, et in citharis, et psalteriis, et tympanis, et cymbalis, et tubis* (Hebr. *et kinnoroth, et nebalim, et thupphim, et metsilthaim, et chatsotseroth*). 1 *Par.* XV. 16. *In organis musicorum, nablis videlicet, et lyris et cymbalis* (Hebr. *nebalim, et kinnoroth, et metsilthaim*). *Ibid.* XXV. 1. *Qui prophetarent in citharis, et psalteriis, et cymbalis* (Hebr. *in kinnoroth, et nebalim, et metsilthaim*). *Ibid.* ỳ. 6. *Distributi erant in cymbalis, et psalteriis, et citharis* (Hebr. *in metsilthaim, et nebalim, et kinnoroth*). 2 *Par.* V. 12. *Cymbalis, et psalteriis, et citharis concrepabant* (Hebr. *in metsilthaim, et nebalim, et kinnoroth*). 2 *Esdr.* XII. 27. *In gratiarum actione et cantico, et in cymbalis, psalteriis et citharis* (Hebr. *in metsilthaim, et nebalim, et kinnoroth*). — (4) *Psal.* XXXII. 2. *In psalterio decem chordarum* (Hebr. *in nebel* (*et*) *hasor*) *psallite illi. Psal.* CXLIII. 9. *In psalterio decachordo* (Hebr. *in nebel* (*et*) *hasor*) *psallam tibi.*

ch' esso andava ordinariamente coll' *hasor*, ossia istrumento a dieci corde. Parrebbe ancora che il *nebel* e l' *hasor* fossero sinonimi, se il salmo XCI specificatamente non li distinguesse: *Io vi loderò sull' hasor e sul nebel* (1). Ecco quanto la Scrittura ci fa sapere di questo strumento. I Settanta lo traducono comunemente per *psalterion*, e talvolta per *nabla*; la Volgata per *psalterium* o *lyra*. Noi crediamo che sia il *psantherin* o salterio (2) di cui parla Daniele.

Il *nablo* degli antichi era un istrumento a corde, come lo dice Sopatero citato da Ateneo (3); e chiamavasi *Sidonio*, credendosene inventori i Fenicii. Il detto autore asserisce esser un legno vuoto, posto da fianco e in faccia alle corde tese, il quale rendeva un suono armonioso. Eusebio (4) anch' egli dice che il nablo era un istrumento a corde, a guisa della cetra; e in Ovidio si legge essere un istrumento che toccavasi con tutte due le mani, come la nostra arpa.

Disce etiam duplici genialia nablia palma
Plectere: conveniunt dulcibus illa modis (5).

Finalmente i Settanta, che traducono d' ordinario *nebel* per *psalterion*, l' hanno inteso per uno strumento a corde, presso a poco della figura dell' arpa. Il salterio, dicono Cassiodoro (6), s. Isidoro e l' autore del Comento sui salmi attribuito a s. Girolamo (7), è la figura d' un delta, Δ, avendo il ventre forato nell' alto, colle corde tese dall' alto al basso; toccasi nel basso, e risuona nell' alto, dove all' opposto la cetra ha la sua apertura nel basso, e si tocca nell' alto. Questo è quanto ce ne dicono s. Agostino (8), s. Basilio (9), Cassiodo-

(1) *Psal.* CXI. 4. *In decachordo psalterio* (*Hebr. in hasor et in nebel*). — (2) *Dan.* III. 5. פסנתרין. LXX. Ψαλτήριον. *Vulg.*, *Psalterium.* — (3) *Athen. lib.* IV, *cap.* 23.

Οὐτὲ τοῦ σιδώνου νάβλα
Λαρυγγοφώνος ἐκκεχόρδωται τύπος.
Καὶ ἐν μυσταχοῦ δὲ Ͽητίῳ φησὶν,
Νάβλας ἐν ἄρθροις γραμμάτων, οὐκ εὐμελὴς
Ὦ λωτὸς ἐν πλευροῖσιν ἄψυχος παγὶς
Ἔμπνουν ἀνίει μοῦσαν.

— (4) *Euseb. in Psal.* LXXX. — (5) *Ovid. lib.* III *de Arte.* — (6) *Cassiodor. Praef. in Psal.* — (7) *Hieronymiaster in Psal.* CXLIX *et ult.* — (8) *Aug. in Psal.* XXXII. — (9) *Basil. in Psal.* I.

ro(1), s. Ilario(2), e l'autore del Comento sui salmi attribuito a s. Girolamo(3). Cassiodoro dice che il salterio si tocca coll'arco; il che non è contrario a ciò che abbiamo osservato in Ovidio, il quale scrive che il nablo toccavasi colle due mani; imperocchè questi medesimi strumenti si potevan pulsare con una verga, o una penna, ovver colle dita.

Giuseppe dice(4) che i nabli del tempio di Gerosolima erano di *electrum*, il quale è una specie di metallo prezioso; ma i libri dei Re(5) e de' Paralipomeni(6) distinguono chiaramente che Salomone li fece d'un legno prezioso. Nota altrove Giuseppe(7) che il nablo ha dodici corde, e suonasi colle dita. Può essere che vi sieno state aggiunte coll'andar del tempo alcune corde. Quanto ai Greci, ve ne posero un gran numero. Juba(8) dice essere stato Alessandro da Citera che lo riempì di corde, e consacrò nel tempio d'Efeso questo capo d'opera della sua industria. Ateneo(9) fa menzione d'un altro salterio detto *lyrophœnix* o *epigonicum*, dal nome del suo inventore, che fu mutato di poi in *salterio dritto*, chiamato da Varrone *orthopsallicum*, verisimilmente perchè si toccava dritto, e dall'alto al basso, come l'antico *nebel*.

Il salterio moderno si tocca con una specie d'archetto, cioè con una verga di ferro o di legno incurvata; è questo un istrumento piano, che ha la figura d'un triangolo, o d'un trapezio. Ha tredici ordini di corde di filo di ferro, ovvero d'ottone, accordate all'unisono, oppure all'ottava, montate sopra due ponticelli posti sopra i due fianchi, stando le corde tese dall'una all'altra parte. Egli è per conseguenza ben differente dall'antico salterio, le cui corde erano tese dall'alto al basso.

Hasor o strumento a dieci corde. 2.ª figura.

La cetra antica, di cui così spesso si parla nella Scrittura, e che Daniele chiamava *kithros*, קתרס(10), era, al parere di tutti i Padri che ce ne danno la descrizione,

(1) *Cassiodor. Præf. in Psalm.* — (2) *Hilar. in Psalm. Prolog.* — (3) *Hieronymiaster in Psal.* CXLIX *et* CL. — (4) *Jos., Antiq. lib.* VIII, *cap.* 2, Ναύλους καὶ κινύρας ἐξ ἠλέκτρου κατεσκεύασε. — (5) 3 *Reg.* X. 12. — (6) 2 *Par.* IX. 11. — (7) *Jos., Antiq. lib.* VII, *cap.* 10. Ἡ δὲ νάβλη δώδεκα φθόγγους ἔχουσα τοῖς δακτύλοις κρούεται. — (8) *Juba apud Athen. lib.* IV, *cap.* 25. — (9) *Athen. loc. cit.* — (10) *Dan.* III. 5. 7. 10. קתרס, *Citharæ.*

un' istrumento di figura triangolare, colle sue corde tese dall' alto al basso, il cui ventre, ch' era forato, e per dove rendeva il suono, stava in fondo; e toccavasi nell' alto colla mano, o coll' archetto. Questo è, secondo tutte le apparenze, lo strumento a dieci corde degli Ebrei, chiamato nel lor linguaggio *hasor*, come chi dicesse *decimo*. Noi l' abbiamo fatto delineare qui a più corde, d' una forma simile alla nostra arpa, benchè questa sia più recente. L' autor del Comento sopra i salmi, col nome di s. Girolamo, dice che la cetra ha solamente sei corde; e l' autore dell' epistola a Dardano, tra le opere del medesimo Padre, gliene dà ventiquattro, e aggiugne che si tasta co' diti. Ma certo è che il numero delle sue corde non fu mai ben certo, e che alcuna volta toccavasi colle dita, e alcun' altra pulsavasi con una specie d' archetto.

KINNOR o LIRA. 3.ª fig. Il *kinnor*, כנור[1], fu tradotto dai Settanta per *cinyra*, *psalterion* e *cithara*, e nella Volgata per *cithara*. Esso era in uso prima del diluvio[2], ed è l' istrumento col quale Davide suonava alla presenza di Saule[3]. Era di legno, come pure il *nebel*[4], di cui già si è parlato. Il *kinnor* è quello che gli schiavi di Babilonia appendevano ai salici, sulle sponde dell' Eufrate[5]. Le donne pure suonavano questo strumento[6], ch'era comune in Tiro[7]. Isaia par che insinui che il suono ne fosse malinconico e ottuso: *Il mio ventre nel mio dolore risuonerà come il kinnor*[8]. Vedesi in Esichio che *kinyros* in greco significa tristo e lamentevole. E Orazio dice:

> *Nec loquax olim, neque grata: nunc et*
> *Divitum mensis, et amica templis*[9].

Giuseppe[10] dice che la *cinara* del tempio aveva dieci corde, e si toccava col plettro. Riferisce altrove[11] che

(1) כנור, Κίθαρα, Ψαλτήριον, Κινύρα. — (2) *Gen.* IV. 21. *Jubal fuit pater canentium cithara* (Hebr. *kinnor*). — (3) 1 *Reg.* XVI. 16. *Scientem psallere cithara* (Hebr. *kinnor*). *Ibid.* ℣. 23. *Tollebat citharam* (Hebr. *kinnor*). — (4) 3 *Reg.* X. 12, *et* 2 *Par.* IX. 11 *ut habentur supra.* — (5) *Psal.* CXXXVI. 2. *Suspendimus organa nostra* (Hebr. *kinnoroth nostras*). — (6) *Isaias* XXIII. 16. *Sume citharam* (Hebr. *kinnor*), *meretrix.* — (7) *Ezech.* XXVI. 13. *Sonitus cithararum* (Hebr. *kinnorim*) *tuarum. Isai. loc. cit.* — (8) *Isai.* XVI. 11. *Venter meus quasi cithara sonabit* (Hebr. *Viscera mea quasi kinnor strepent*) — (9) *Horat. l.* III, *Od.* 11. — (10) *Jos.*, *Antiq. lib.* VII, *cap.* 10. Ἡ μὲν κινύρα δέκα χορδαῖς ἐξημμένη τύπτεται πλήκτρῳ. — (11) *Id. l.* VIII, *c.* 2.

Salomone ne fece un grandissimo numero di *elettro;* ma quest' ultimo articolo è contrario alla Scrittura, la quale mostra che le *cinare* di Salomone eran di legno. E apparisce dai libri de' Maccabei (1), che la *cinara* e la *cetera* eran diverse, notandole nel medesimo luogo come due differenti strumenti.

Ma cade in acconcio di far qui questa generale osservazione con Euforione (2), citato da Ateneo, che gli antichi strumenti a più corde vengono spesse fiate confusi, nè guari differiscono che di puro nome tra loro. Siccome sono antichissimi, sono sopraggiunti loro cambiamenti diversi, i quali hanno fatto dare ai medesimi nuove denominazioni, con tutto che nella sostanza siavi tra essi pochissima differenza. Onde quando vediamo esser loro assegnate dagli uni tre corde, da altri sette, da chi dieci, da chi dodici, e da chi fin ventiquattro; che questi asseriscono che si tastavano colle dita, e che quelli dicono che suonavansi coll' archetto; ovvero che gli uni fanno le lor corde tese d' alto in basso, e gli altri per il lungo, e sopra il piano; non per questo dee tosto conchiudersi che sieno diversi strumenti, ed essere impossibile che cose tanto dissimili sieno coll' istesso nome chiamate. Non v' ha niente di più comune in questa sorta di cose quanto il comprenderle ora sotto un nome generico, ed ora d' esprimerle con una particolare denominazione. Se si esamineranno i prischi monumenti, in quante diverse maniere vedrassi rappresentata la lira, o la cetra degli antichi? Quanti nomi non vengon lor dati? Noi sappiamo che i Settanta hanno tradotto l' ebreo *kinnor* per *cinyra, cithara* e *psalterion*. Lo stesso strumento chiamasi appo i Greci *cinyra, lyra, phorminx, cithara, chelys, pectis, barbitos*. I Romani usarono gli stessi termini, e vi aggiunsero *testudo*. Esprimesi d' ordinario col nome di *lira antica*.

La lira, per quanto dicesi, fu inventata da Mercurio, ovvero da Apollo, oppure da Orfeo; o anche, avendo Mercurio donata la sua lira ad Apollo (3), gli venne con-

(1) 1 *Machab.* IV. 54. *In citharis et ciniris.* Εν κιθάραις καὶ κινύραις. — (2) *Euphorion. apud Athen. lib.* XIV, *cap.* 4. Τὰ πολύχορδα τῶν ὀργάνων ὀνόματι μόνον παρηλλάχθαι, παμπάλαιον δ' αὐτῶν εἶναι τὴν χρῆσιν. — (3) *Servius in Æneid.* IV.

secrata, e passò sotto il di lui nome. Essa non ebbe dapprincipio che tre sole corde; sette in appresso (1); e si toccava quando coll' arco, e quando colle dita.

Sive chelin digitis, et eburno verbere pulsas (2).

La lira antica inventata da Mercurio (3) era formata d' un guscio di testuggine, che a caso incontrò, e sopra il cui vacuo stese una sottilissima pelle; indi vi fece un manico, elevando due picciole braccia dai due lati, che univansi nell' alto mediante una piccola traversa. Sopra la pelle che copriva la testuggine eravi una canna divisa in due parti, a cui stavano attaccate sette corde tese dall' alto al basso. Tale si era l' antica *chelys* o lira di Mercurio, che fu collocata in cielo nell' ordine de' segni celesti, e rappresentata in figura simile alla testuggine. Da questa macchina rozza ed informe dicesi esser proceduta la lira, che miriamo nei marmi e nelle antiche medaglie fra le mani d'Apollo, d' Ercole, d'Arione, ec. Ella è composta di due pezzi simiglianti a due ss, unite nell' alto e nel basso; nell' alto v' è un semplice tagliuolo di legno, e nel basso un ventre forato, che rende l' istrumento sonoro. Quanto alla sua forma può paragonarsi allo scarafaggio, mentre le due corna rappresentano le braccia che sostengono il manubrio a cui stanno attaccate le corde, e il corpo dello scarafaggio rappresenta il vano della lira. Ciò assai meglio comprenderassi colla vista di tali strumenti, da noi fatti incidere in quella guisa che si trovano negli antichi monumenti. Questo strumento è totalmente fuori d' uso tra noi.

Si pulsava la lira col plettro, ovvero pizzicandone le corde colle dita. Omero (4) dà un archetto ad Apollo che suona la lira. Ercole imparando a suonare la lira da Lino, dicesi che l' uccidesse con un colpo d' archetto (5). In alcuni antichi marmi lo stesso Apollo viene effigiato, ora pizzicando le corde della lira, come fanno i nostri suo-

(1) *Diodor. Sicul. l.* 1. — (2) *Ovid. ad Pisones.* — (3) *Hymnus in honorem Mercurii, inter opera Homeri.* — (4) *Homer. hymn. in Mercur.*

. . . Κίθαριν δὲ λαβὼν. . . . .
Λητοῦς ἀγλαὸς υἱὸς ἄναξ ἑκαέργος Ἀπόλλων
Πλήκτρῳ ἐπειρήτιζε κατὰ μέλος.

— (5) *Ælian. lib.* III.

natori d' arpa, ed ora con un plettro. La lira non avea dapprincipio che tre corde[1]; le ne furon date quattro in appresso; e finalmente si stabilì che ne avesse sette. Timoteo, che venne a Lacedemone circa seicento anni avanti Gesù Cristo, ve ne aggiunse due; ma gli efori o i magistrati di Sparta lo misero all' ammenda, obbligandolo a tagliare in piena assemblea le due corde da lui aggiunte, e, sospesa la sua lira in un pubblico luogo, lo esiliarono[2]. I termini del decreto che pronunziarono contra di lui sono assai notabili: *Timoteo milesio essendo venuto nella nostra città, e in dispregio dell' antica maniera di suonar gli strumenti, e contro l' uso ricevuto di sette corde nella lira, avendovene intruso un maggior numero, ha corrotto con tal novità le orecchie della gioventù, ed ha mutata la forma e la natura della musica, rendendola troppo variata* e *divisa, di semplice e grave che ell' era. Inoltre essendo stato accusato d'avere sparsa una perniciosa dottrina nei giuochi di Cerere in Eleusina, e d' aver rappresentato in modo indecente agli occhi de' giovani i dolori di Semele nel suo parto; è stato giudicato espediente dal re e dagli efori di condannare Timoteo a tagliare delle nove corde che ha la sua lira, le superflue, e di non lasciarvene che sette, acciò gli abitatori di questa città apprendano da somigliante castigo a non introdurre tra gli Spartani cattivi costumi, ed affinchè la gloria e l' onore de' giuochi non rimangano mai più sottoposti al dispregio*[3].

Così a un di presso trattarono anche Terpandro e Frinde, altri suonatori; di qui è che gli Spartani si davano vanto d' aver con ciò salvata tre volte la musica[4]. Tal era la severità di quel popolo, e la sua affezione verso gli usi antichi. Pindaro[5] assegna sempre sette corde alla cetra, non altrimenti che Orazio:

Tuque, testudo, resonare septem
Callida nervis (6).

È fama che Simonide v' aggiungesse l' ottava, e Timo-

(1) *Diodor. lib.* 1. — (2) *Vide Plutarch. Apophthegm. Lacon.* — (3) *Vide ad finem lib.* 1 *Boetii de Musica. Et apud Casaub. in Athen. lib.* VIII, c. 11. — (4) Τρὶς ἤδη σεσωκέναι διαφθειρομένην τὴν μουσικήν. — (5) *Pindar. Pyth. Od.* 2. Ἀθρησον χάριν ἑπτακτύπου φόρμιγγος. *Vide eumd. Nem. Od.* 5. — (6) *Horat. lib.* III, *Od.* 11.

teo il cantino (1) (vedasi la figura v). Per altro non procedeva da ignoranza o da rozzezza che gli antichi ricusassero d' ammettere un più gran numero di corde nei loro istrumenti: eglino, dice Plutarco (2), avevano gusto e orecchio, distinguendo benissimo ciò ch' era armonioso e buono; ma ambivano una musica nobile, seria, ed atta ad inspirare l' amore della virtù ed il rispetto verso la religione.

Tutto ciò riguarda puramente la musica de' Greci. È presumibile che appo gli Ebrei si perfezionassero i musicali strumenti sotto i regni di Davide e di Salomone, e de' successori, e che da essi non si trascurassero le invenzioni utili o piacevoli fatte dagli altri popoli. In certe antiche medaglie coniate al tempo del sommo pontefice Simone, mirasi l' antica lira molto bene espressa, colla forma di quella che suol mettersi in mano ad Apollo (vedasi la figura VI); ma è cosa malagevole il distinguervi il numero certo delle corde. Dalla lira antica, o dal *kinnor*, son derivati i più degli strumenti a corde che noi conosciamo, sia che si tocchino colle dita, ovver coll' archetto; o sia che le corde sieno tese pel lungo, ovvero dall' alto al basso: per esempio, il *liuto*, che è un istrumento composto d' un corpo forato, con un solo manubrio, alla cima del quale sono attaccate le corde, che si tendono e si distendono per mezzo dei bischeri che vi sono. Fortuniano attribuisce la lira ai Romani, e l' arpa ai barbari, insinuando che quest' ultima è una straniera invenzione.

Romanusque lyra plaudat tibi, barbarus harpa.

Il violino, la viola e il violoncello son derivati dal medesimo fonte. I Turchi anche oggi giorno adoperano diverse qualità di lire (3); ma quelle che hanno il suono più acuto, non eccedono otto corde; le altre, sette, e le minori, tre. Queste due ultime sono semplicissime: hanno un manico lungo circa due cubiti, e somigliano assai ad una mestola col manico quadro e più grosso del solito. Si suonano pizzicando le corde co' diti, o toccandole con una penna. Il vano dello strumento, che dà il suono,

(1) *Plin. lib.* VII, *cap.* 56. — (2) *Plut. de Musica.* — (3) *Bellom. Observ. lib.* III, *c.* 48.

è coperto con una pelle di pesce detto dai Greci moderni *glanion*. La chitarra ci è venuta dalla Spagna, come pure il liuto; e l' una e l' altro proviene dai Mori o dagli Arabi. La chitarra non ebbe dapprima se non quattro corde; al presente ne ha fin dieci. Il suo nome deriva chiaramente da *cithara*.

La *sinfonia*, סומפניה, come strumento di musica, non trovasi nel testo ebreo, ma solamente nel caldeo di Daniele (1). Credesi comunemente essere la viola. S. Isidoro, sotto il nome di *sinfonia* pare che abbia inteso altra cosa (2); cioè una specie di tamburo, che percuotevasi da due bande, e che rendeva un suono grave ed acuto, col quale si formava un concerto molto grato all' orecchio. Ma il nome di *symphonia*, in Daniele, essendo tratto dai Greci, da questi ancora convien prenderne il significato. Ora appo di essi, *symphonia* importa una sinfonia di più voci (3), o di molti strumenti; oppure un istrumento di più tuoni, a guisa di quelli che hanno più corde, e come la prefata viola (Vedasi la figura VII). SINFONIA. Figura VII.ª

La *sambuca*, סבכא, il cui nome si trova in Daniele (4), dee parimente riportarsi agli strumenti a corde, benchè s. Isidoro (5) abbia detto che questo nome di *sambuca* le viene dal sambuco che, secondo lui, somministrò in origine la materia con cui era composta. Ateneo (6), Vitruvio (7) e Festo ne parlano come d' un istrumento a corde e di suono acuto, che d' ordinario non aveva se non quattro corde, e che suonavasi specialmente dalle donne. S. Clemente alessandrino ne attribuisce ai Trogloditi l' invenzione (8); Juba ai Fenicii (9); Neanto ciziceno a un tale chiamato Ibico da Reggio, ed altri a Sambuco (10). Sembra, da ciò che ne dice Ateneo, esser la sambuca presso a poco la stessa che è l' antica *magadis*, o *pectis*, o *trigonos*, strumenti a corde la cui figura non è ben nota, ma che non dovevano essere molto SAMBUCA. Figura VIII.ª

(1) *Dan.* III. 5. סומפניה. *Symphonia.* — (2) *Isidor. l.* III, *c.* 21. — (3) *Ælian. Platonic. Comment. in Timæum.* Συμφωνία δέ ἐστι δυοῖν ἢ πλειόνων φθόγγων ὀξύτητι καὶ βαρύτητι διαφερόντων κατὰ τὸ αὐτὸ πτῶσις καὶ κρᾶσις. — (4) *Dan.* III. 5. סבכא, *sambucha.* — (5) *Isidor. Orig. lib.* III. — (6) *Athen. l.* XIV, *c.* 3. *ex Euphorione de Isthmiis.* Χρῆσθαι δὲ αὐτῷ Πάρθους, καὶ Τρογλοδύτας τετραχόρδῳ ὄντι. — (7) *Vitruvius*, *l.* VI, *c.* 1. — (8) *Clem. Alex. lib.* I *Strom.* — (9) *Juba*, *lib.* IV, *hist. Theatr. apud Athen. lib.* IV, *c.* 23. — (10) *Apud Athen. ibidem.*

dissimili nella forma al moderno salterio, se non che avevano un minor numero di corde (Vedasi la figura VIII). Si ha pur notizia d'una macchina da guerra nominata *sambuca*, e adoperata negli assedii delle città e nelle battaglie navali; ma questa non appartiene al nostro soggetto.

MINNIM, e MNAANHIM. Figura IX.ª

Il *minnim* e il *mnaanhim*, מנענעים מנים (1), si considerano come due sorta di strumenti il cui significato è incerto, e che gli uni pongono nel numero degli strumenti a corde, e gli altri degli strumenti a fiato e dei flauti. Il primo non trovasi che nel salmo CL, 4, e l'altro nel secondo libro dei Re, VI, 5. I Settanta e la Volgata, seguiti dai più degl' interpreti, traducono *minnim* per *corde;* il caldeo per ערבלין, che vuolsi significhi la stessa cosa; e la versione di Zurich e Junio, per *organa*. Gli uni vogliono che significhino ogni sorta di strumenti a corde, e gli altri, ogni sorta di strumenti da fiato. *Mnaanhim* è tradotto da s. Girolamo per *sistri*, e dai Settanta per *cembali*.

Noi congetturiamo che *minnim* e *mnaanhim* sieno la cosa stessa, e significhino la *magadis* dei Greci, ovvero, se vuolsi, de' Sirii: percioechè da questi l'ebbero i Greci (2). Grande è la somiglianza dei nomi; e pronunciando ע come un *g*, come spesso accade nell'ebreo, per esempio in *Gaza* e in *Segor*, invece di *Haza* e *Sehor*, si troverà *mingangim* invece di *mnaanhim*. Ora di *mingangim* si formerà facilmente *mingadis*, o *magadis*. Era questo uno strumento notissimo appo gli antichi; e sembra che ve n'avesse di due sorta; era un flauto l'uno, e l'altro uno strumento a corde.

Aveva il primo, al dir d'Ateneo (3), il suono grave ed acuto; l'altro era un istrumento al quale Anacreonte sembra assegnare fin venti corde (4). Dice Euforione che colla magade si fece più tardi la sambuca, la quale per altro era già in uso nella Caldea al tempo di Nabuchodonosor. Menechmo sostiene che la magade era la mede-

(1) *Strabo lib.* X. *Athen. l.* IV, *c.* 25. — (2) *Athen. l.* IV, *c.* 25, *ex Alexandride in Oplomacho.* Μάγαδιν λαλήσω μικρὸν ἅμα σοι, καὶ μέγαν. Vale a dire: ὀξὺν καὶ βαρὺν φθόγγον ἐπιδείκνυται (3). *Vide et lib.* XIV, *c.* 3. *ex Thio in Omphale.* Λυδός τε μάγαδις αὐλὸς ἡγείσθω βοῆς. — (4) *Idem ibid. ex Anacreonte:* Ψάλλω δὲ εἴκοσι χορδαῖσι μάγαδιν ἔχων.

sima che la pettide; e Aristossene dice che sì l'una che l'altra toccavansi col plettro. La differenza che passava fra questi due strumenti, secondo Fillide di Delo, era questa, che la pèttide adoperavasi unicamente per cantare gl' iambici, dove all' opposto la magade aveva tutti i tuoni, e servir poteva ad ogni sinfonia. Crede Artemone che lo strumento al quale Timoteo accrebbe le corde fosse la magade. Teleste dice ch' essa aveva cinque corde, e che suonavasi colle dita scorrendola da un capo all' altro. Diogene il Tragico insinua che si toccava dai due lati, e quindi che le corde erano tese d' alto in basso. Apollodoro appoggia questo sentimento col dire che somigliava al salterio degli antichi. Trovansi in Ateneo(1) tutte queste particolarità, che giovano a conciliare senza difficoltà il sentimento di chi traduce *minnim* per *corde,* con quello che vuole che *mnaanhim* significhi la magade, essendo ambodue strumenti a corde. Ma ciò non basta per determinarci intorno al giudizio che far ne dobbiamo, nè circa la forma che conviene attribuirgli.

ARTICOLO II.

Istrumenti da fiato.

Veniamo ora alle diverse specie di trombe e di flauti.

I. *Sciophar,* che i Settanta traducono per *salpinx* o *ceratina*(2), e la Volgata ordinariamente per *buccina*, è parimente detta *jobel*(3), che, secondo i rabbini, significa un corno d' ariete. Non già perchè il detto istrumento esser dovesse realmente un corno d' ariete, giacchè questo corno non essendo vuoto, ma solido, non poteva essere adoperato a tal uso; ma poteva essere bensì che fosse una specie di corno il quale avesse la forma d' un corno di montone; e infatti in altro luogo è denominato *keren-ha-jobel,* ossia *corno di jobel*(4). La Scrittura nomina spesse volte tale istrumento. Volendo Mosè esprimere il rumore onde Iddio fece risuonare il monte Sina allorchè diede la sua legge, dice che si udì il suono

SCOPHAR. Figura IX.ª

(1) *Vide Athen.* l. XIV, c. 9. — (2) שופר, *Sept.*, σάλπιγξ, o κερατίνη. — (3) *Exod.* XIX. 13. *Cum cœperit clangere buccina* (Hebr. *jobel*). — (4) *Jos.* VI. 5. *Cumque insonuerit vox tubæ longior atque concisior* (Hebr. *Cumque protraxerint in cornu jobel,* בקרן היובל).

dello *sciophar* o *jobel*(1). Dà parimente il nome di *sciophar* all' istrumento col quale annunziar dovevasi l' anno del giubileo(2); e i rabbini pretendono che dal nome medesimo di questo istrumento, chiamato anche *jobel*, il detto anno fosse chiamato *jobel* o giubileo(3). Gli strumenti adoperati all' assedio di Gerico, e al suono de' quali rovesciarono le mura di questa città, sono chiamati *sciopharoth jobelim*, ossia *corni di jobel*(4). Lo *sciophar* non doveva esser raro nel paese, stantechè Gedeone lo diede ai trecento uomini da lui scelti per attaccare i Madianiti(5). Facevan uso nella guerra dello *sciophar* per raccoglier le schiere, attaccar l' inimico, suonare la ritirata(6). Al suono dello *sciophar*(7) furono proclamati e posti in trono Salomone e Jehu. Le sentinelle davano il segnale collo *sciophar*(8).

CHATSOTSERA. Figura IX.ª

Chatsotsera, חצצרה, che i Settanta traducono parimente per *salpinx*(9), e la Volgata per *tuba*, è il nome delle due trombe d' argento che Mosè fece fabbricar nel deserto(10). Ve n' erano due d' argento, e alcune di rame. Adoperavansi per congregare il popolo, o i suoi capi(11), e soltanto i sacerdoti avevano il diritto di suo-

(1) *Exod.* XIX. 13. *Cum cœperit clangere buccina* (Hebr. *jobel*). 16. *Clangorque buccinæ vehementius perstrepebat* (Hebr. *Voxque sciophar invaluit valde*). 19. *Et sonitus buccinæ paulatim crescebat in majus, et prolixius tendebatur* (Hebr. *Et factum est ut vox sciophar iret et invalesceret valde*). — (2) *Levit.* XXV. 9. *Et clanges buccina* (Hebr. *transire facies sciophar*) *in universa terra vestra.* — (3) *Levit.* XXV. 10. *Sanctificabisque annum quinquagesimum, et vocabis remissionem cunctis habitatoribus terræ tuæ: ipse est enim jubilæus. Revertetur homo ad possessionem suam, etc.* (Hebr. *jobel ipse erit vobis, et revertemini unusquisque ad possessionem suam*). *Jobel* deriva da היובל, che significa *condurre, ricondurre*; si può credere che questo anno fosse chiamato *jobel*, o giubileo, perchè allora tutte le cose ritornavano al loro primiero stato; tale è il senso che ci presenta la costruzione stessa dell' ebreo: *Jobel ipse erit vobis, et revertemini, etc.* — (4) *Jos.* VI. 4. *Tollant septem buccinas quarum usus est in jubilæo* (Hebr. *septem sciopharoth Jobelim*). 5. *Cumque insonuerit vox longior tubæ atque concisior* (Hebr. *Cumque protraxerint in cornu jobel*). — (5) *Judic.* VII. 16. *Dedit tubas* (Hebr. *sciopharoth*) *in manibus eorum* (Hebr. *omnium eorum*). — (6) *Judic.* III. 27. *Insonuit buccina* (Hebr. *sciophar*). 1 *Reg.* XIII. 3. *Cecinit buccina* (Hebr. *sciophar*). 2 *Reg.* II. 28. *Insonuit buccina* (Hebr. *sciophar*). XVIII. 16. *Cecinit buccina* (Hebr. *sciophar*). — (7) 3 *Reg.* I. 34. *Et canetis buccina* (Hebr. *sciophar*). 4 *Reg.* IX. 13. *Et cecinerunt tuba* (Hebr. *sciophar*). — (8) *Ezech.* XXXIII. 2. *Et populus constituerit speculatorem, et ille viderit gladium venientem, et cecinerit buccina* (Hebr. *sciophar*) *et annuntiaverit populo, etc.* — (9) Sept. Σάλπιγξ. — (10) *Num.* X. 2. *Fac tibi duas tubas* (Hebr. *chatsotseroth*) *argenteas ductiles, quibus convocare possis multitudinem.* — (11) *Num.* X. 2-7.

narle(1). Adoperavansi parimente alla guerra, e ne' gran dì cerimoniali, come in quelli della neomenia, e allorchè si offerivano solenni e pubblici sacrificii(2). Non si sa se tali trombe fossero diritte o ricurve; la Scrittura non ce ne dice nulla, e le trombe degli altri popoli, delle quali si hanno negli autori varie descrizioni, niente fanno al nostro proposito, nè punto sono uniformi. Noi ci diamo a credere che i *chatsotserot* fossero lunghi e dritti, per distinguerli dagli *sciopharoth*, ch' erano curvi in forma di corno. Questi due strumenti trovansi distintamente notati in Osea: *Suonate lo* sciophar *a Gabaa, e il* chatsotsera *a Rama*(3).

Lo strumento che adoperar dovevasi nella festa del settimo mese, detta comunemente *la festa delle Trombe*, non è nominato nell' ebreo; vi si fa solamente menzione del suono che annunziar doveva quella festa; e l' espressione che dinota quel suono non può convenire che al suono dello *sciophar* o del *chatsotsera*(4). Ma Iddio non aveva ancora ordinato a Mosè di far fabbricare le due chatsotseroth (5) quando gli ordinò di stabilire la festa del settimo mese (6). Anzi quando gli ordinò di far fare i due chatsotseroth, gli disse di farne uso nelle neomenie, e non già nella festa del settimo mese. V'ha dunque motivo di credere che la festa del settimo mese venisse annunziata al suono dello sciophar, come l'anno del giubileo.

II. Gli Ebrei hanno posseduto varie sorta di flauti: HALIL.
alcuni semplici, ed altri composti. I primi sono chiamati Figura x.ª
chalil, חליל, che i Settanta traducono per *aulos*(7), e la Volgata per *tibia*. Il nome stesso dell' istrumento ne palesa la natura: *chalil* deriva da חלל, che significa scavare od essere scavato. Vedesi questo istrumento nei banchetti(8); vedesi tra quelli che recavansi alle solennità del Signore(9). Geremia paragona altrove al suono di

(1) *Num.* x. 8. *Filii autem Aaron sacerdotes clangent tubis* (Hebr. *chatsotseroth*). — (2) *Ibid.* 9 *et* 10. — (3) *Os.* v. 8. *Clangite buccina* (Hebr. *sciophar*) *in Gabaa, tuba* (Hebr. *chatsotserah*) *in Rama.* — (4) *Levit.* XXIII. 24. *Mense septimo, prima die mensis, erit vobis sabbatum memoriale, clangentibus tubis, et vocabitur sanctum* (Hebr. *erit vobis sabbatum, memoriale clangoris, convocatio sanctitatis*) *Num.* XXIX. 1. *Dies clangoris est et tubarum* (Hebr. *Dies clangoris erit vobis*).— (5) *Num.* x. 2. — (6) *Levit.* XXIII. 24. — (7) חליל. Sept. Αὐλός. — (8) *Isai.* v. 12. *Cithara et lyra et tympanum et tibia* (Hebr. *Kinnor et nebel, thoph et chalil*) *et vinum in conviviis vestris.* — (9) *Isai.* XXX. 29. *Sicut qui pergit cum tibia* (Hebr. *cum chalil*) *ut intret in montem Domini.*

tale strumento il rumore che i dispiaceri e le afflizioni cagionano nelle sue viscere(1).

Mascrokitha. Figura x.ª

Mascrokitha, משרוקיתא, in Daniele(2), significa pure un flauto. Questo termine deriva da una radice che vuol dire *fischiare*. Egli è probabilmente l'istesso che i Greci nominarono συριγμός(3), che viene da συρίζειν, fischiare, o suonare il flauto. Salmasio *sopra Solino* osserva che gli antichi flauti non aveano se non uno o due fori; ond'è che se ne tenevano per lo più due unitamente, l'uno dalla parte destra, e l'altro alla sinistra della bocca. Il flauto dalla dritta aveva un sol foro, e rendeva un suono più grave; e quello alla manca aveane due, e formava un suono più acuto. Tal sorta di suono prodotto da due flauti differenti si chiamava *tibiis imparibus;* quando poi si suonava con due flauti dell'istessa natura, *tibiis paribus;* e quando avevano ambedue un sol foro, questo dicevasi *modus dorius*, ch'era di tutti il più grave; e qualora i due flauti erano con due fori, nomavasi *modus phrygius*. Vossio è contrario a Salmasio, volendo che i due flauti che si mettevano alla bocca, avessero ciascuno tre o quattro buchi, che fossero d'uguale lunghezza, ma d'ineguale grossezza. Il più sottile rendeva un suono più grave, ed il più grosso davalo più acuto. Sembra ciò non troppo credibile; ma ei si diffonde a provarlo, e ne dà molte buone ragioni(4). Ora i flauti che si ponevano dalla parte destra della bocca erano più sottili, come lo prova con Plinio(5) e con Teofrasto(6): onde conchiude che i flauti della destra mandavano un suono più grave che non quelli della sinistra.

Hugab. Figura xi.ª

Hugab, o *Ihuggab*, עוגב, che nella Volgata viene ordinariamente tradotto per *organum*, un organo, è diversamente traslatato dai Settanta, ora per *cithara*, o *psalmus*, ed ora per *organum*(7). La maggior parte degli

(1) *Jer.* XLVIII. 36. *Cor meum quasi tibia* (Hebr. *quasi chalilim*) *resonabit: cor meum dabit sonitum tibiarum* (Hebr. *quasi chalilim resonabit*). — (2) *Dan.* III. 5. *Sept.* Σύριξ. *Vulg. Fistula.* — (3) *Athen. lib.* XIV, c. 9. — (4) *Vossius, De poematum cantu et viribus Rhythmi.* — (5) *Plin lib.* XVI, c. 36. — (6) *Theophr., Hist. Plant. lib.* IV. — (7) *Gen.* IV. 21. *Sept.* Κιθάρα. *Vulg. Organum. Job* XXI. 12, *et* XXX. 31. עוגב. *Sept.* Ψαλμός. *Vulg. Organum. Psal.* CL. 4. עגב. *Sept.* Ὄργανον. *Vulg. Organum.*

interpreti lo prendono in quest' ultimo senso. Ma non bisogna immaginarsi un organo a guisa de' nostri: egli era un composto di molte canne di flauti collegate insieme, le quali suonavansi facendo successivamente passare queste diverse canne lungo il labbro inferiore. Mosè ci dice che l' *hugab* era in uso avanti il diluvio(1). Giob(2) nomina in due luoghi l' istesso istrumento; il Salmista ne parla nell' ultimo salmo; e altrove niente dicene la Scrittura. Questo termine proviene da una radice che significa *amare appassionatamente*. Questa è l' origine del greco ἀγαπάω, amare.

Tra i profani vi è stata una gran disparità d' opinioni intorno all' origine dei flauti a più canne. Alcuni ne attribuiscono l' invenzione al dio Pane.

> *Pan primus calamos cera conjungere plures*
> *Instituit*(3).

Vogliono altri(4) che Marsia siane l' autore. Pindaro par che dica esser Minerva(5). Ma queste varietà d' opinioni nascono dalla ignoranza in cui erasi della vera istoria, e dell' antichità di tali strumenti, che i Greci aveano verisimilmente ricevuti dagli Orientali.

Le canne con cui queste sorta di flauti venivan composti congiugnevansi con cera, essendo tutte della medesima grossezza, ma disuguali nella lunghezza; e si suonavan soffiando, e passandole sotto il labbro:

> *Unco sæpe labro calamos percurrit hiantes*(6).

Questa fatta di zufoli si mirano negli antichi bassi rilievi, e tra le mani dei satiri. I pastori ne portavano ordinariamente al collo. Virgilio, parlando di Polifemo, dice:

> *Solamenque mali de collo fistula pendet*(7).

Essi non avevano per lo più che sette canne:

> *Est mihi disparibus septem compacta cicutis*
> *Fistula*(8).

(1) *Gen.* IV. 21. — (2) *Job* XXI. 12, *et* XXX. 31. — (3) *Virgil. Eclog.* 2. — (4) *Vide Athen. l.* IV. — (5) *Pindar. Pyth. Od.* XII *de Pallade* Παρθένος αὐλῶν τεῦχεν πάμφωνον μέλος. — (6) *Lucret. l.* IV. — (7) *Virgil. Æneid.* 3. — (8) *Idem Eclog.* 2.

Osservasi con tutto ciò negli antichi marmi esservene sino a dieci; e un pastore in Teocrito dice che il suo mandava nove suoni[1]. Viene asserito[2] che i Turchi se ne servono tuttavia, e che ve ne sono i quali hanno fino a quattordici o quindici canne; li chiamano *muscal*, e i Greci *muscagli*. Nel principio erano senza fori, e tutta la varietà del suono dipendeva dalla diversa lunghezza delle canne; di poi vi si aggiunsero altri buchi. Il lor suono era alto ed acuto; di qui nasce che Orazio dà loro l' epiteto d' aspri:

Quem virum, aut heroa, lyra, vel acri
Tibia sumes celebrare, Clio[3]?

Dapprincipio si fecero di canne, e quelle del lago Orcomenio in Grecia erano per quest' uso assai celebri[4]. Indi convenne impiegarvi il metallo, acciò conservassero sempre il medesimo suono, e non fossero sottoposti ad essere ad ogni poco racconciati. Finalmente il flauto che avea più fori, facendo presso a poco l' istesso effetto, e con maggiore facilità che non que' diversi cannoni, questi si trascurarono, attenendosi al flauto. Gli antichi flauti adunque, di cui parliamo, diedero origine all' organo, che è il più grande ed il più armonioso d' ogni musicale strumento, il cui uso è ristretto poco meno che nelle chiese.

L' uso del detto istrumento non è sì moderno quanto taluno se lo immagina. L' invenzione ne viene comunemente attribuita a Ctesibio, famoso matematico d'Alessandria, sotto il re Tolomeo Fiscone, circa centoventi anni avanti Gesù Cristo. Tertulliano[5] l' attribuisce al celebre Archimede. Erone e Vitruvio[6] ce ne hanno lasciate descrizioni esattissime; ma tutti parlano degli organi idraulici, molto differenti dai nostri organi a mantici. Lucrezio[7] mostra di credere che l' organo fosse un ritrovato del suo tempo. Ogni giorno, die' egli, si perfezionano le arti, e a' nostri dì fu ritrovato l'organo:

Modo organici melicos peperere sonores.

Ma egli accertatamente s' inganna, come l' abbiam testè dimostrato.

(1) *Theocrit. Idyll.* 8. Συρίγγ' ἔχω ἐννεάφωνον. — (2) *Pietro della Valle.* — (3) *Horat. lib.* I *Od.* 12. — (4) *Plin. lib.* XVI. *cap.* 36. — (5) *Tertull. lib. de anima.* — (6) *Vitruv. lib.* X, c. 13. — (7) *Lucret. l.* V.

Svetonio racconta che Nerone consumò una parte del giorno a considerare gli organi idraulici di nuova invenzione (1). Porfirio, nel panegirico di Costantino, ragiona similmente degli organi, e ne fa una descrizione assai lunga. Sembra da tutti questi autori che fossero organi ad acqua.

Sub quibus unda latens properantibus incita ventis,
Quos vocibus crebris juvenum labor haud sibi discors,
Hinc atque hinc, animæque agitant.

L'imperatore Giuliano fece un epigramma in lode dell' organo. Claudiano ei descrive gli organi come un istrumento assai complicato, che rendeva un suono strepitoso:

Vel qui magna levi detrudens murmura tactu,
Innumeras voces segetis modulatur ahenæ:
Intonat erranti digito, penitusque trabali
Vecte laborantes, in carmina concitat undas.

Spon (2) asserisce aver veduto in Costantinopoli un antico basso rilievo rappresentante un istrumento idraulico in forma d'organo, sotto una colonna ove sta effigiato l'imperator Teodosio.

Gli organi idraulici, che risuonavano mediante il vento che il peso o la caduta dell'acqua introducteva con velocità per entro i cannoni, durarono fino a tanto che l'imperio romano si mantenne in Italia. Questi si perderono con le belle arti, allorchè i Barbari ebbero devastato l'imperio e inondata tutta l'Europa (3). Fecesi qualche sforzo per ristabilirli, ma indarno: onde convenne contentarsi degli organi a mantici, quali li veggiamo oggidì nelle nostre chiese. Sant' Agostino (4) altri non ne conobbe: *Non solum illud organum dicitur, quod grande est, et inflatur follibus*, ec. E Cassiodoro dice (5) che l'organo è come una torre ripiena d'una grandissima varietà di cannoni, che fanno un rumore assai grande, mediante il vento comunicato loro dai mantici: *Quibus flatu follium vox copiosissima destinatur*, ec. S. Girolamo (6) fa menzione d'un organo a dodici mantici, la

(1) *Sueton. in Nerone. Reliquam diei partem per organa hydraulica novi ignotique operis circumduxit.* — (2) *Spon, Voyage de Constantinople.* — (3) *Vide Voss. de Poematum cantu et Rhythmi virtute.* — (4) *Aug. in Ps.* LVI *et* CL. — (5) *Cassiodor. in Psal.* CL. — (6) *Hieronym. seu alius, Ep. ad Dardan.*

cui cassa era coperta con due pelli d'elefante; aveva quindici cannoni di rame, e sentivasi ben mille passi lontano. Si dice che gli organi furono portati in Francia l'anno 757 (1), e che vennero presentati nello stesso anno a Pipino, essendo a Compiegne. Nell' 826 travagliossi a farne uno idraulico in Aquisgrana per l'imperatore Lodovico il Buono. Ma tutto questo è assai diverso dall' *hugab* della Scrittura.

Questo termine è tradotto nel caldeo per *abuba*, אבובא, che è lo stesso che *ambubaiæ* di cui parlano Orazio (2) e Svetonio (3). Ora *ambubaiæ* erano flauti, ovvero organi antichi venuti dalla Siria; e davasi lo stesso nome a quei che li suonavano (4).

ARTICOLO III.

Diverse specie di tamburi, di cembali, di sistri, ec.

Thoph. Figura XIII.ª e XIV.ª

Il nome generale dei tamburi in ebreo è *thoph*, תף, di dove procede il greco τύμπανον, e il latino *tympanum* (5). Egli è un istrumento antichissimo, nomato nella Genesi, quando Labano disse a Giacobbe (6): *Perchè non avvertirmi della tua partenza? io ti avrei accompagnato con canti di gioia; e al suono dei tamburi e delle lire*, ec. Maria (7), sorella di Mosè, dopo il transito del mar Rosso, preso un tamburo, si pose a suonare e a danzare colle altre donne ebree. La figlia di Jephthe andò incontro a suo padre con tamburi e cori (8). Giob (9) parla anch'egli di tale strumento, il quale dassi a vedere in tutte le cerimonie solenni della religione, e bene spesso fra le mani delle donne o delle fanciulle; ma non mai alla guerra, nè in somiglianti spedizioni. La qual cosa fa giudicare che fosse molto diverso dal nostro tamburo, e usato in occasione d'allegrezza, di feste, di balli, di

(1) *Annal. Francorum.* — (2) *Horat. lib.* 1, *Sat.* 2. *Ambubaiarum collegia, etc.* — (3) *Sueton. in Nerone c.* 27. *Inter scortorum totius urbis, ambubaiarumque ministeria.* — (4) *Vide, si lubet, interpret. Horat. et Casaubon. in Sueton.* — (5) *Sept.* Τύμπανον. — (6) *Gen.* XXXI. 27. *Ut prosequerer te cum gaudio et canticis, et tympanis et citharis* (Hebr. *Et dimisissem te in gaudio et in canticis, in thoph et in kinnor*). — (7) *Exod.* XV. 20. *Sumsit ergo Maria tympanum in manu sua, egressæque sunt omnes mulieres post eam cum tympanis et choris.* — (8) *Jud.* XI. 34. *Occurrit ei unigenita filia sua cum tympanis et choris.* — (9) *Job* XXI. 12. *Tenent tympanum et citharam* (Hebr. *thoph et kinnor*).

processioni divote, ec., il che ha molto di conformità col timpano antico, e co' nostri tamburelli che sono composti d' un cerchio d' asse sottile, e d' una pelle stesa solamente da una parte, alla foggia d' un vaglio. Questa è la descrizione che s. Isidoro[1] e Papia danno del timpano; e tale appunto era il tamburo che si poneva in mano a Cibele, la madre degli déi:

Tympana habet Cybele; sunt et mihi tympana cribri.

Ma il *timpano* degli antichi, di cui valevansi alla guerra e nelle allegrezze, e principalmente nelle feste di Bacco, aveva maggior somiglianza co' nostri timballi, se pur quello non era più piccolo. Noi crederemmo volentieri che il *thoph*, ovvero il *timpano* antico degli Ebrei, avesse la forma di que' piccioli timballi de' quali i Turchi e gli Arabi servonsi anche presentemente tanto alla guerra quanto nelle lor feste d' allegrezza. Le donne di Frigia[2] celebravano la festa della madre degl' iddii col suono de' timballi di bronzo percossi con bastoni di rame e colle mani; imperocchè così pulsavasi altre volte siffatto istrumento. Catullo dice:

Plangebant alii proceris tympana palmis,
Aut tereti tenues tinnitus aere ciebant[3].

Lucrezio dimostra lo stesso, e insinua che i detti timballi toccavansi da tutte le parti, e all' intorno:

Tympana tenta sonant palmis, et cymbala circum
Concava, etc.[4].

S. Clemente alessandrino dice che gli Egiziani[5] adopravano nella guerra il tamburo, e gli Arabi il cembalo, ovvero il timballo. La figura di questi timballi era la stessa de' nostri, toltone la grossezza, come abbiam detto. Chiamavansi le perle mezze tonde, *tympania*, perchè erano piatte da una parte, e tonde dall' altra: *Quibus una tantum est facies, et ab ea rotunditas aversis planities, ob id tympania appellantur*[6].

(1) *Isidor. Orig. lib.* II, c. 21. *Tympanum est pellis vel corium ligno ex una parte extensum: est enim pars media in similitudinem cribri.* — (2) *Diogen. tragic. apud Athen. lib.* XIV, c. 9. Τυμπάνοισι, καὶ βομβοῖσι, χαλκοκτύπων. βόμβοις βρεμούσας ἀντὶ χερσὶ κυμβάλων, etc. — (3) *Catul. de Nuptiis Pelei et Tethidis.* — (4) *Lucret.* — (5) *Clem. Alex. Strom. lib.* II. Χρῶνται παρὰ τοὺς πολέμους αὐτῶν Αἰγύπτιοι τυμπάνῳ, καὶ Ἄραβες κυμβάλῳ. — (6) *Plin. lib.* IX, c. 35.

I timballi che si portano alla guerra, sono moderni in Europa, ma antichissimi nell' Oriente. Salmoneo, di cui ci parla la favola(1), volendo imitare il tuono di Giove, strascinava dietro il suo carro de' timballi, o dei caldai coperti al di sopra con una pelle distesa. Plutarco(2) rappresenta nella Vita di Crasso quelli de' Persiani; e Arriano(3) afferma che que' popoli non si valevano nè di corni nè di trombe per dare il segno della battaglia, ma di certi grossi concavi catini, coperti d' un cuoio teso ed attaccato con chiodi di rame, i quali, battuti da ogni parte, rendevano un suono aspro e terribile, somigliante a quello del tuono. Furono gli Arabi che portarono in Ispagna i grossi timballi(4). Nell' anno 1457 Ladislao re di Polonia mandò un' ambasciata in Francia, e la cronaca di Lorena riferisce che gli ambasciadori si fermarono a Nancy, e che quei popoli *non avevano mai veduto tamburi a guisa di gran calderoni, che facevano portare su de' cavalli.*

TSELTSELIM. Figura XV.ª, XVI.ª e XVII.ª

Tseltselim, צלצלים, sono tradotti nei Settanta e nella Volgata per *cymbala,* cembali(5). Sembra dalla Scrittura che *tseltselim* fosse un istrumento che faceva un rumore strepitoso, e che da lungi si udiva(6). Il nome *tseltselim* deriva dalla radice צלצל, che significa produrre un suono acuto, come quello che fa tintinnire gli orecchi. La maggior parte degl' interpreti moderni intendono *tseltselim* per *sistro.* Senza decidere qual de' due significhi, se il cembalo o il sistro, noi daremo sì dell' uno come dell' altro la descrizione.

Il cembalo antico era un istrumento di rame diviso in due parti, d' un suono assai gagliardo, e fatto in forma di berrettini: prendevasene una parte per ogni mano, e si percuoteva l' una contro dell' altra: *Cymbala dant flictu sonitum,* dice Ausonio(7). Tenevansi col pollice mediante un anello, ovvero nell' alto della mano per una specie di manico; oppure semplicemente si pigliavano per un capo che s' innalzava in forma di punta. Si posson veder le figure colle quali vengono descritti nella

(1) *Apollod. lib.* 1, *Biblioth.* — (2) *Plutarch. in Crasso.* — (3) *Arrian. lib.* v *de Bello civili Rom.* — (4) *Scalig. in Copam.* — (5) *Sept.* Κύμβαλα. — (6) *Psal.* CL. 5. *Laudate eum in cymbalis benesonantibus* (*Hebr. in tseltselim auditus*): *laudate eum in cymbalis jubilationis* (*Hebr. in tseltselim clangoris*). — (7) *Auson. Ep.* 25.

tavola. Tali strumenti s' adoperavano specialmente nelle feste di Bacco e di Cibele; e miransi scolpiti nei bassi rilievi che rappresentano tali sorta di feste. Orazio ne parla in questi termini:

. . . . Non acuta
Sic geminant corybantes æra (1).

S. Isidoro (2) descrive i cembali in un modo che ha una perfetta conformità con ciò che ne abbiamo detto: *Cymbala acetabula quædam sunt, quæ percussa invicem se tangunt, et sonum faciunt.* Anche al dì d' oggi gli Armeni, nella lor liturgia, si servono dei cembali, che fregano e picchiano l' uno contro l' altro cantando (3).

Rispetto al sistro, è uno strumento comunissimo nell' Egitto. Egli è di figura ovale, o come un semicerchio allungato in forma di balteo, con alcune verghe di bronzo che l' attraversano, e ballano entro i buchi nei quali sono tenute ferme medianti le loro teste. Suonansi agitando il sistro, e per questo mezzo le verghe di metallo mandano un suono penetrante ed acuto:

Isiacos agitant mareotica sistra tumultus (4).

Si crede comunemente essere questo ciò che Isaia chiama *tsittsal, alato* (5). Apuleio (6) descrive un sistro d' oro che si portava nelle cerimonie della madre degli dèi: *Dextra quidem gerebat aureum crepitaculum, cujus per angustam laminam, in modum baltei recurvatam, trajectæ mediæ paucæ virgulæ, crispante brachio trigeminos jactus, reddebant argutum sonum.* Si trovano di siffatti sistri nelle gallerie de' curiosi (Vedasi la tavola degli strumenti). Iside inventò, per quanto dicesi, tale strumento, e i suoi sacerdoti lo portavano ordinariamente nelle di lei funzioni:

Jactantem Pharia tinnula sistra manu (7).

(1) *Horat. lib.* I, *Od.* XVI. — (2) *Isidor. Origin. lib.* II, c. 21. — (3) Roger, Terra Santa, l. II, c. 7. E don Bernardo di Montfaucon, Note sul Trattato dei terapeuti. — (4) *Auson. Ep.* 25. — (5) *Isai.* XVIII. 1. *Væ terræ cymbalo alarum* (Hebr. צלצל כנפים). Alcuni interpreti prendono questa voce per un semplice aggettivo: *Væ terræ umbratæ alis.* Guai alla terra ombreggiata da ali, vale a dire dalle vele di quelle barche delle quali era coperto tutto l'Egitto durante le inondazioni del Nilo. — (6) *Apul., Metam. lib.* XI. — (7) *Ovid. de Ponto,*

Sciaiscim. Figura xviii.ª e xix.ª

Lo *scialiscim* è un' altra qualità di strumento, inteso dai Settanta per *cymbala*, e da s. Girolamo per *sistra*. Non trovasi che in un luogo solo della Scrittura (1), cioè nella descrizione del trionfo di Davide, dopo la vittoria da lui riportata sopra Golia. Le donne vennero incontro a Saule e a Davide, suonando tamburi e *scialiscim*, שלישים. Questo termine procede da una radice che significa *tre*. Alcuni vogliono che fosse uno strumento a tre corde; altri, di forma triangolare; ed altri un sistro. Quei che tra noi sogliono suonare la viola, accompagnavano altre volte questo strumento col suono d' un filo d' acciaio, di figura triangolare, in cui erano infilati cinque anelli, che, toccati mediante una verga parimente di ferro, tenuta nella mano sinistra, andavano percorrendo il triangolo, mentre che il medesimo sostenevasi colla destra per via d' un anello affine di lasciarlo libero ne' suoi movimenti. Pignorio (2) ne ha fatto incidere uno che non è triangolare, ma ovale nell' alto, in cui sono infilati più anelli, che vi ballano e muovonsi con una bacchetta di metallo. Non è senza probabilità che la Scrittura sotto il nome di *scialiscim*, abbia voluto parlarci di questo antico istrumento.

Gli antichi fanno ancora menzione d' un istrumento appellato *trigonos*, ovvero triangolare. Juba (3) attesta essere stato inventato dai Sirii; altri gli danno l' epiteto di *frigio* o di *persiano* (4). Avea nove corde, pulsandosi coll' archetto (5), e dalle zitelle veniva principalmente suonato. Diogene il Tragico, citato da Ateneo, dice che le donne battriane e frigie onoravano la dea Diana nelle oscure foreste al suono delle pettidi e dei trigoni persiani. Un autore greco chiamato Joseppos (6) riferisce che i sacerdoti egizii li suonavano nei conviti e nelle feste. Il trigono (7) è uno degli strumenti banditi da Platone dalla sua repubblica. Ma noi amiamo meglio intender l' ebreo *scialiscim* del sistro, o di quell' antico strumento di forma triangolare di cui si è parlato: peroc-

(1) I *Reg.* XVIII. 6. שלישים. *Sept.* Κύμβαλα. — (2) *Pignorius, de Servis.* — (3) *Apud Athen. lib.* IV, c. 23. — (4) *Vide eumdem*, *lib.* XIV, *cap.* 19. — (5) *Athen. ibidem.* — (6) *Joseppos apud Thom. Galle, not. ad Jamblic.* Ὄργανον τι τρίγωνον ἐγχωριώτιον ᾧ χρῶνται οἱ ἱεροψάλται ἐν τοῖς κώμοις πληκτριζόμενοι. — (7) *Plato*, *de Repub. l.* III.

che corrispondono meglio, a parer nostro, a ciò che la Scrittura ci dice dello *scialiscim*.

Metsalthaim, מצלתים (1), è l' ultimo degli strumenti di che ci rimane a parlare. Ne parla spesse fiate la Scrittura. Il suono doveva essere a un dipresso simile a quello dei *tsaltselim*, o cembali, de' quali abbiamo data la descrizione. Esso deriva dalla stessa radice, e rendeva un suono acuto e penetrante. I *metsalthaim* erano di bronzo, e s' udivano assai di lontano. Servivansene nel tempio e nelle pubbliche allegrezze (2); e viene comunemente tradotto per *cymbala;* in guisa che potrebbe assomigliarsi a quelli de' quali si è poc' anzi parlato. Giuseppe (3) scrive che Davide fece un gran numero di cembali di rame assai grandi e larghissimi. METSALTHAIM o sonagli. Figura xx.ª e xxi.ª

Altri lo tradussero per *tintinnabula;* il che non deve intendersi delle campane alla nostra usanza, essendo queste molto più recenti; ma di altri strumenti quasi simili a' nostri campanelli, o sonagli, che sentivansi da lontano. Si legge che mentre un certo musico cantava alla presenza del popolo dell' isola d' Isso, all' improvviso fu dato il segno col suono d' una campana onde avvertire essersi aperto il mercato del pesce; e a un tratto tutta quella turba vi accorse, lasciando il musico solo in compagnia d' un uomo mezzo sordo, che, per quanto poteva, ascoltavalo. Il cantore, sdegnato del mal garbo di quella gente, complimentò il suo ascoltatore, dicendogli che gli era obbligato per essersi trattenuto ad udirlo, nel mentre che tutti gli altri erano andati al mercato del pesce. La campana dunque è suonata, rispose quel buon uomo; e nello stesso momento, dando le spalle al musico, sen corse pur egli cogli altri al luogo del pesce. Questo racconto, vero o falso che sia, vien riferito da Strabone (4) come una vecchia storietta; la qual cosa fa giudicare dell' antichità di tale strumento. Il medesimo autore soggiugne altrove (5) che i Trogloditi appendevano dei sonagli al collo de' loro animali, per impedire alle bestie

(1) *Sept.* Κύμβαλα. — (2) 1 *Par.* xv. 19. *In cymbalis* (Hebr. *metsalthaim*) *æneis concrepantes.* — (3) *Jos.*, *Antiq. lib.* VII, *cap.* 10. — (4) *Strab. lib.* XIV. Κιθαρωδοῦ γὰρ ἐπιδεικνυμένου, τέως μὲν ἀκροᾶσθαι πάντας. Ὡς δὲ ὁ κώδων ὁ κατὰ τὴν ὀψοπωλίαν ἐψόφησε, καταλιπόντας ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸ ὄψον, *etc.* — (5) *Idem lib.* XVI. Ἐκ τῶν ἀρρένων κώδωνας ἐξάψαντες, ὡς ἐξίστασθαι τὰ θηρία τῷ ψόφῳ.

voraci l'avvicinarsi. In altri luoghi si dava un sonaglio a colui che faceva la ronda, per isvegliare le guardie (1). Dione, Polibio, Svetonio, Plutarco, Giuseppe fanno menzione di siffatti sonagli. Mettevansene similmente altra fiata alle briglie de' cavalli di battaglia, per avvezzarli allo strepito (2). Zaccaria par che accenni quest' uso antico (3), qualora dice che verrà il tempo in cui si scriverà *sopra i metsilloth dei cavalli questo motto: Consecrato al Signore*. L' oro e l' argento che servono ad ornare le briglie de' cavalli, e in ispecie il *metsilloth*, cioè i loro campanelli, saranno a Dio consecrati. I Greci, per dinotare un cavallo non agguerrito e che non aveva portato mai il campanello che si adoperava per provare i buoni destrieri, e renderli coraggiosi allo strepito della battaglia, si valevano dell' espressione, *che non ha mai udito il sonaglio* (4). Noi adunque non avremo la minima difficoltà d' accertare che l' ebreo *metsalthaim* significhi una sorta di campanello, o di sonaglio, che si suonava nelle grandi adunanze. Rispetto alla lor forma, nulla può ricavarsene dalla Scrittura, perchè non ne parla.

Non bisogna confondere questi campanelli con quelli che il sacerdote portava alle falde della sua veste. La Volgata chiama questi ultimi *tintinnabula*, e i Settanta *kodones;* l' ebreo li nomina *paühamonim*, פעמנים (5); il che prova ch' erano diversi da quegli altri campanelli dei quali si faceva uso come d' uno strumento, detti *metsilthaim* dall' ebreo.

Ecco quanto possiam dire degli strumenti degli Ebrei, intorno ai quali confessiamo esservi ben poco di sicuro; ma in certi soggetti bisogna contentarsi del verisimile, non potendosi proporre che semplici conghietture. Lasciamo pertanto ad altri più eruditi il perfezionare ciò che noi abbiamo principiato.

(1) *Vide Henr. Steph., Thesaur. in* Κωδωνόφορος. *Et Aristoph., Avibus.* Κωδωνοφορῶν περίτρεχε. — (2) *Vide Scholiast. Aristoph. in Ranis, et Henric. Steph., Thesaur. in* Κωδωνοφαλαρόπωλος, *et in* Κωδωνίζω. — (3) *Zach.* XIV. 20. *Erit quod super frenum* (Hebr. *super metsilloth*, מצלות) *equi, sanctum Domino.* — (4) *Etymolog.* Κωδωνισθέντες, *pro*, διαπειραθέντες. *Metaphora ab equis quos tintinnabulis probare solebant*, δοκιμάζειν τοὺς γενναίους ἵππους εἰ μὴ καταπλήσσονται τὸν ἐν τῷ πολέμῳ θόρυβον τοὺς κώδωνας ψοφοῦντες. — (5) *Exod.* XVIII. 33. *Mixtis in medio tintinnabulis* (Hebr. פעמנים). *Sept.* Καὶ κώδωνας ἀνὰ μέσον τούτων.

SPIEGAZIONE DELLE FIGURE.

I.ª *Fig. Nebel*, o nablo, o salterio antico; era presso a poco della figura d' un Δ, col ventre vuoto nell' alto. Suonavasi a due mani, oppure con una specie di plettro.

II.ª *Fig.* La cetra antica, o l' *hasor*, cioè lo strumento a dieci corde; era a un di presso l' istessa cosa che la nostra arpa, di figura triangolare, col ventre incavato nel basso. Suonavasi colle dita, ovver coll' archetto.

III.ª *Fig.* La lira antica, o *kinnor*, a tre corde, inventata, per quanto dicesi, da Mercurio. Il suo corpo era un guscio di testuggine, con due braccia che sostenevano tre corde.

IV.ª *Fig.* La lira antica, tratta da un sigillo di Nerone, disegnato nell' opera di Du Choul, *Religion des Romains*, pag. 213.

V.ª *Fig.* La lira di Timoteo, a nove corde.

VI.ª *Fig.* La lira quasi simigliante a quella che vien rappresentata nelle medaglie di Simon Maccabeo. Vedasi Le Blanc, delle Monete di Francia.

VII.ª *Fig.* La sinfonia, o viola, è composta d' un asse e d' un manico, con quattro corde, due delle quali servono di bordone; le due altre sono stese lungo il manico, che servono d' un continuo monocordo, e che formano ogni sorta di tuoni, per mezzo di dieci tasti, o linguette, che fanno come una specie di tastiera. V' ha nell' alto una ruota di legno che si gira con un manubrio. Noi l' abbiamo rappresentata senza coperchio, acciò meglio distinguansi tutte le di lei parti.

VIII.ª *Fig.* La sambuca antica è un istromento a corde, che crediamo essere stato presso a poco della forma del salterio moderno.

IX.ª *Fig.* Foggia particolare di trombe e di corni.

X.ª *Fig.* I flauti antichi, quali sono rappresentati nell'Armonia del p. Mersenne. Sembra da ciò che ab-

biam riferito di Salmasio e di Vossio, essere state le loro forme ben dissimili da queste figure. Veggasi ancora quanto abbiam detto sugli organi, o flauti a più canne, e la figura XII.

XI.ª *Fig. Hugab,* ovvero organo antico. Era un composto di più cannoni di canna collegati insieme, di varia grossezza, i quali rendevano un suono armonioso in soffiandovi, e facendoli passare successivamente sotto il labbro inferiore.

XII.ª *Fig.* La cornamusa, che alcuni credettero essere stata talvolta espressa colla voce ebrea *machalath*.

XIII.ª *Fig.* Il *timpano,* o tamburo antico, era un istrumento di festa quasi simile ai nostri tamburelli, avendo da una sol parte una pelle tesa a guisa d'un vaglio. I Pagani se ne servivano nelle feste di Cibele.

XIV.ª *Fig.* L'antico timballo, rassomigliante ai timballi moderni, ma molto più piccolo, effigiato sul modello di quelli fatti incidere da Pignorio, pag. 93 *de Servis,* e che trovansi ancora nell'Armonia del p. Mersenne.

XV.ª *Fig.* Il sistro. Istrumento assai comune in Egitto. Se ne vede tuttora alcuno in qualche galleria.

XVI.ª e **XVII.ª** *Fig.* Cembali antichi, d'un suono molto penetrante, fatti a guisa di berrettino, i quali si battono l'uno contro l'altro, cavati dal Pignorio e dal p. Mersenne.

XVIII.ª *Fig.* Strumento triangolare, con anelli di metallo che si muovono con verga di ferro. La figura XIX.ª è quasi la stessa. Siffatte qualità di strumenti furono inventate per accompagnare il suono della viola. Questo per avventura è lo *scialiscim* degli Ebrei.

XX.ª e **XXI.ª** *Fig.* Campanelli e sonagli. Sono forse quelli che gli Ebrei chiamavano *metsilthaim*.

DISSERTAZIONE

SOPRA I DUE TERMINI EBREI

LAMNATSEAHH E SELA(*)

I due termini ebrei che sono il soggetto di questa dissertazione si trovano spesse volte nel libro dei Salmi. Il primo di questi due termini, cioè *lamnatseahh*, trovasi in fronte alla maggior parte de' salmi; ed è tradotto nella Volgata per *in finem, per il fine*. Il secondo, cioè *sela*, non è espresso nella Volgata; ma s' incontra nel testo ebreo di molti salmi, e sempre nel fine d' un versetto, e dopo un senso compiuto. Siccome i sentimenti sono divisi sul vero loro significato, abbiamo stimato opportuno di farne un particolare esame nella presente dissertazione.

ARTICOLO PRIMO.

Sulla parola LAMNATSEAHH.

Sentimenti diversi degli interpreti sul significato della parola *lamnatseahh*.

Lamnatseahh (1) è traslatato ne' Settanta per *alla fine*, o *per la fine*; dond' è che così pur tradusse la Volgata. I morali ed i mistici comentatori intendono questa parola della venuta di Gesù Cristo, e del tempo in cui comparve nel mondo, dagli Apostoli denominato il fine dei secoli: *In quos fines sæculorum devenerunt* (2). Vi sono ancora alcuni rabbini (3) che credono che tali parole riguardino il secolo del Messia, il quale è il fine e il compimento delle Scritture. S. Agostino (4) l' intende di Gesù Cristo, di cui s. Paolo dice (5) ch'è il fine della legge. Altri lo spiegano della vocazione de' Gentili, e della riprovazione degli Ebrei; altri dell' eternità, o del

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) למנצח. *Sept.* Εἰς τὸ τέλος. *Vulg.* *In finem.* — (2) 1 *Cor.* x. 11. — (3) *Kimchi ex Talmud. Rab. Simeon. in lib. Jalkut.* — (4) *Aug. Enarr. in Ps.* IV, *et alibi passim.* — (5) *Rom.* x. 4.

finale giudizio, ovvero della risurrezione di Gesù Cristo; nè manca chi(1) stima che *in finem* si ponga qui per *sempre:* salmo che merita d' essere eternamente cantato, di stare continuamente in bocca de' servi di Dio. Il caldeo dice che s' impiega *per lodare*, o *per la lode*. Il che manifesta non esser gli stessi Ebrei interamente d' accordo sopra il senso di questo termine.

Gl' interpreti greci venuti dopo i Settanta l' hanno diversamente tradotto. Aquila(2), *a quello che dà la vittoria;* Teodozione(3), *per la vittoria*. Simmaco(4), *cantico della vittoria*. Ma qualora si lasci il titolo, e si esaminino i salmi nel principio de' quali si trova, non vi scorgiamo che di rado cosa che abbia con esso attinenza, giacchè in vece di ringraziamenti e d' allegrezze per una vittoria, spesse fiate sono pianti e lamenti, che richiederebbero una iscrizione del tutto diversa. Ma rispondesi ad una tale obbiezione(5) con dire che queste parole, *per la vittoria,* importano solamente che questi cantici cantavansi con raddoppiamenti di voce, la quale alzavasi a gara dal principio del salmo sino al fine, in quella guisa che si pratica tuttavia in alcuni inni e prose del nostro canto ecclesiastico, in cui i due cori par che alzino le loro voci fin dove possono arrivare, per poi discendere e risalire come prima; oppure dicesi che questi cantici erano stati dati come un premio a quei musici che sopra gli altri compagni aveano ottenuta la vittoria del canto. Supposizioni meramente gratuite e affatto mancanti di prove.

Pare che in ebreo *mnatseahh* significhi il *maestro della musica*. Osservazioni sulla direzione della musica del tempio.

La maggior parte de' moderni interpreti sostengono co' rabbini che *lamnatseahh* significa *al maestro della musica,* al capo d' una schiera di musici, a quello che presedeva ai leviti cantori del tempio. Ecco le prove di questo sentimento, il quale sembraci di tutti il più probabile. L' ebreo נצח, che è il primitivo di *lamnatseahh,* si prende per *avere la soprintendenza delle opere*(6); so-

(1) *Saadias, Gaon et Ferrand. hic, et Muis, quasi* לנצח, *non* למנצח. — (2) *Aquil.* Τῷ νικοποιῷ. *Hieronym. Victori.* — (3) *Theodotion.* Εἰς τὸ νῖκος. — (4) *Symmac.* Επινίκιος. *Theodoret. in Psal.* VIII. Ιστέον ὅτι ἐν ἑκάστῳ ψαλμῷ ἐν ᾧ οἱ Εβδομήκοντα « Εἰς τὸ τέλος » τεθείκασι, ὁ μὲν Ακύλας καὶ ὁ Θεοδοτίων « Τῷ νικοποιῷ » ἡρμηνεύσαν, ὁ δὲ Σύμμαχος « Επινίκιον ». — (5) *Perez. Forster.* — (6) 1 *Par.* XXIII. 4; 2 *Par.* II. 2. 18; XXXIV. 13; 1 *Esdr.* III. 8. 9. *Dan.* VI. 3.

prestare agli operai; guidare una schiera di cantori o cantatrici, di suonatori o suonatrici(1). Ora non avvi nei titoli de' salmi passo veruno che facilmente non si spieghi, e con naturalezza, seguendo quest' ultimo significato. V' ha dunque motivo di credere questo il vero, singolarmente dopo aver dimostrato che niuno degli altri nel senso letterale non può sostenersi.

V' avea nel tempio del Signore un numero assai grande di leviti unicamente occupati a suonare e a cantare le laudi all'Altissimo. Tutte le famiglie levitiche erano destinate a tale impiego, o a guardare le porte, e far sentinella nel tempio; o in somma a servire i sacerdoti nel sacrosanto ministerio dell' altare. Ogni famiglia aveva il suo presidente, o il suo capitano; e questi teneva altri uffiziali sotto la sua direzione. I principali erano Asaph, Heman, Hethan o Idithun. Siccome i nomi loro trovansi in fronte ad alcuni salmi, si pretese che Asaph e gli altri a lui simili non solo cantassero questi cantici divini, ma ne componessero ancora, e in conseguenza che fossero eccellenti musici, e alcuni di essi anche profeti e inspirati(2). Gli ordini de' musici del tempio erano tra loro distinti secondo gli strumenti che suonavano, e alla testa di ciaschedun a schiera ponevasi il più perito; ed era chiamato un *mnatseahh*. Chonenía è celebre nei Paralipomeni(3); era prefetto o maestro della melodia, e intuonatore dei cantici: *Chonenias princeps levitarum, prophetiæ præerat ad præcinendam melodiam.*

Nella musica antica non eravi che una sola parte, e non vi si vedevano, come nella nostra, i varii tuoni e le unioni di più voci. Tutte le voci e gl' istrumenti del concerto seguivano lo stesso tenore e il medesimo tuono. Siccome poco scrivevasi, e non era ancora stata trovata la intavolatura (inventata, dicesi, molto più tardi da un certo *Stratonico* (4)), non imparavasi il canto che mediante l' uso, e sentendo cantare il maestro, a un di presso come tuttora nella Turchia s' ammaestrano i fanciulli. Quindi è che nelle pubbliche funzioni era d' uopo che i maestri di musica guidassero la loro schiera, e il coro

(1) 1 *Par.* XV. 21. *Psal.* XI. 1; XLIII. 1; XLV. 1; LIX. 1 *et passim.* — (2) 2 *Par.* XXIX. 30. — (3) 1 *Par.* XV. 22-27. — (4) *Eresius Phanias, apud Casaubon. in Athen. lib.* VIII, *cap.* 12.

che reggevano colla lor voce tenendola molto alta e vigorosa per farsi intendere da tutto il loro corpo. Ei faceva mediante la voce ciò che fa oggidì il maestro di musica battendo il tempo. Avvi non poca probabilità che in questa musica fossero assai frequenti le ripetizioni; e che sovente il coro ripigliasse unitamente ciò che il maestro aveva cantato il primo.

L' uso antico della Grecia (1) era che il poeta il quale avea composta l' opera, le applicasse l' aria, conforme il suo disegno e alla materia posta in versi; indi la dava da cantare ad un musico, o suonatore, da lui a tal fine prezzolato. Non sappiamo se così usavasi presso gli Ebrei. Sembra all' incontro che si dirigessero a' maestri del canto, Asaph, Heman e Idithun, i componimenti che dovevan cantare, e a' quali davano l' aria; almeno questa si è l' opinione de' comentatori, e fin qui non troviamo in contrario niuna prova valevole.

Le schiere ch' essi dirigevano sono talora nominate per via d' ordine, come l' ottava, la terza, ec.; e qualche volta a norma de' loro strumenti. Di qui è che nei titoli de' salmi leggesi alcuna volta: *Al presidente del canto dell' ottava schiera* (2); e talvolta: *Al presidente sul neginoth* (3), o sopra gli strumenti di musica che si toccavan co' diti. Nelle solenni funzioni della religione, come quando facevasi un qualche trasportamento dell' arca del Signore, ed in altre cerimonie, per esempio dopo una vittoria ottenuta sull' inimico, non solo i leviti, ma le femmine stesse davano a divedere il loro giubilo, e contribuivano alla maestà della pompa, cantando quegl' inni che venivan lor dati dal capo della musica, il quale intonava il salmo e guidava le voci. Ci è noto che i rabbini insegnano non esser permesso ad un uomo cantare con una donna nel tempio, ed esser questo un fallo simile al delitto più opposto all' onestà; ma la falsa loro delicatezza viene smentita dalla Scrittura, la quale dice che nella funzione della traslazione dell' arca a Gerosolima (4), Banaia ed alcuni altri erano prefetti de' cori

(1) *Vide Plutarch. de Musica, et Origen. in Psal.* XXXVIII. — (2) *Ps.* XI. 1. למנצח על חשמינות. — (3) *Psal.* IV. 1; VI. 1. למנצח בנגינות. — (4) 1 *Par.* XV. 18. 20. *Zacharias autem ..... et Banaias in nablis arcana cantabant* (Hebr. בנבלים על עלמות, *in nablis super puellas erant*).

delle fanciulle, ovvero cantatrici; e nel salmo LXVII(1) si veggono pure alcune schiere di vergini, guidate da un capo di musica, le quali cantavano cogli uomini. Nella nostra dissertazione sopra la musica degli Ebrei abbiamo esposto con maggior chiarezza questa pratica.

Capi della musica fuori delle cerimonie del tempio.

Non era solamente nel tempio e nelle funzioni della religione che si avevano i *mnatseahh*, i quali soprintendevano ai canti e ai balli (imperciocchè tra questi popoli la danza accompagnava per ordinario i canti): ve n'erano parimente nelle corti de' principi alla testa dei loro musici e delle cantatrici. E non si proporrà cosa che offenda minimamente la verisimiglianza e la somma venerazione dovuta ai sacri cantici, dicendo che qualche fiata ne furono alcuni composti e cantati in cerimonie puramente civili, per esempio, per la vittoria d'un principe, o per augurargli una spedizione felice, ovvero in congiuntura del di lui maritaggio, o pure pel suo innalzamento alla corona; i quali di poi furono impiegati nel tempio, e nelle funzioni più sacre della religione.

Siccome i profeti erano ordinariamente poeti, e il gusto del popolo e de' principi era inclinato alla divozione e alla religione, i componimenti fatti per alcuni successi per loro stessi non sacri venivano santificati da questi sacri scrittori. La lode del Signore e la preghiera erano sempre il principale oggetto dell'autore di queste sante composizioni: onde non si temè di trasferirle nel tempio per esservi cantate; e i capi della musica del tempio non dimostravano la minima difficoltà in diriger le feste del tutto sante e religiose che si facevano nella città o alla corte.

Le cerimonie lugubri avevano i *mnatseahh*, in quella guisa che i canti di vittoria e di giubilo. Tra i salmi diretti ai capi della musica ve n'erano di luttuosi e malinconici, come pure di lieti e di giocondi. Nell'Oriente anche tuttora (ed è un'antichissima usanza in que' paesi), nelle cerimonie del lutto, scegliesi quegli o quella che ha una voce più vigorosa e sonora, per reggere il coro di quei che pubblicano le lodi del defunto, e fanno

(1) *Psal.* LXVII. 26. *Prævenerunt principes, conjuncti psallentibus, in medio juvencularum tympanistriarum* (Hebr. *Præibant cantores, sequebantur fidicines, in medio erant puellæ tympanizantes*).

i lamenti della sua morte[1]. I più stretti congiunti del trapassato cominciavano le lamentazioni, le quali venivano susseguite ed imitate da tutti gli astanti. Se la persona era di qualità, prezzolavansi i piagnoni e le piagnitrici per soprintendere a quelle meste cerimonie[2]. Il filosofo Diogene[3] diceva che nel suo operare imitava coloro che guidavano i cori de' musici; questi prendono sempre, diceva costui, un tuono alquanto più alto che non abbisogna, atteso che naturalmente la voce cade a misura che cantasi, massime quando il canto è alto e sforzato.

Uso della parola *lamnatseahh* in testa ai salmi.

Allorchè Davide avea composto una qualche poesia, la mandava per ordinario ad Asaph[4], denominato dalla Scrittura *il profeta alla mano del re*[5], affinchè le applicasse l' aria, per poi cantarla co' suoi compagni nel tempio; in certo modo, come tra' Greci i compositori di versi, ovvero d' opere per musica, le facevan cantare da quel musico che più loro piaceva: così che nelle solenni adunanze, ove si compartivano i premii della musica, l' autore del componimento bene spesso restava senza guiderdone, mentre quegli da lui eletto per cantarlo, otteneva il premio e la corona. Quindi, dice Origene[6], quando leggiamo nella Scrittura, per esempio: *Al vittorioso Idithun* (perchè egli, seguendo i greci interpreti, così traduce *lamnatseahh*), ciò non significa che *Idithun* sia autore del salmo, ma solo che da Davide lo ricevè, qual musico eccellente a cui quel principe con siffatta elezione dava sopra de' suoi compagni la preferenza e la vittoria. Tale si è l' idea d'Origene.

Parrebbe ancora da molti titoli de' salmi, che talvolta Davide, benchè re, non isdegnasse di presedere a certi canti, e dar l' aria ad alcuni suoi componimenti di poesia morale e divota. Egli amava la musica; possedevane perfettamente le regole, e suonava a perfezione; e pe-

(1) *Bellon. Observ. l.* IV. — (2) *Joseph lib.* III, *c.* 15 *de Bello in Latin. aut. cap.* 30. Πλείστους τε μισθοῦσθαι τοὺς αὐλήτας οἵ θρηνῶν ἐξῆρχον αὐτοῖς. — (3) *Diogenes apud Laert. l.* VI. — (4) 1 *Par.* XVI. 7. *Hebr. In illo die tunc dedit David in caput* (vel *principium*) *ad confitendum Domino in manu Asaph et fratrum ejus* (psalmum hunc): *Confitemini, etc.* — (5) 1 *Par.* XXV. 2. *Hebr. Sub manu Asaph prophetantis ad manum regis* (Vulg. *juxta regem*). — (6) *Vide Origen. ad Ps.* XXXVIII. *Homil.* 1 *initio.*

netrato com' era della grandezza di Dio, non credeva avvilire la maestà sua suonando dinanzi al Signore, e guidando in certe solennità un coro di musici. Il salmo XXXV ha un' iscrizione che sembra insinuar questo pensiero: *A Davide, servitore di Dio, prefetto della musica.* E il X: *A Davide il capo della musica.* Vedete altresì i titoli de' salmi XIII, XVIII, XIX, XX, XXI, e altri molti.

Riflessioni sopra una nuova interpretazione di questo termine.

Ci sia permesso di aggiunger qui due riflessioni intorno all' opinione d' un critico, che così si esprime intorno alla voce *lamnatseahh:* « È una cosa che sempre » ci dà pena, dice quest' autore (1), ogniqualvolta leggiamo » le tante indagini state fatte sopra questo titolo così » semplice e naturale (*in finem*), il non ritrovare in » alcun luogo che i salmi aventi quest' iscrizione erano » quelli che si cantavano alla fine del giorno, cioè alla » fine della solennità del sabato, la quale spiegazione è » d' una mirabile chiarezza e semplicità, laddove quelle » che ordinariamente si danno sono intralciate, strane, » e non soddisfano alcuno ». Noi adempiamo il desiderio del detto autore proponendo qui il suo sentimento; ma due obbiezioni dobbiamo fargli: 1.° Se tanti salmi intitolati *in finem* erano destinati ad esser cantati alla fine del giorno, ovvero alla fine della solennità del sabbato, ove sono quelli che cantar dovevansi in principio del giorno, ovvero in principio della solennità del sabato? Forse ci opporrà egli il salmo XXI, intitolato nella Volgata, *Pro susceptione matutina,* e che alcuni credono essere stato destinato ad accompagnare l' oblazion dell' olocausto del mattino. Ma oltre questo trovansene forse molti altri? È forse credibile che tanti e tanti fossero destinati per la sera, mentre appena se ne trova uno pel mattino? D' altronde anche questo era intitolato *in finem:* quindi se questa parola dinota che questo salmo era destinato per la sera, bisogna abbandonare l' opinione di quelli che pretendono che fosse destinato pel mattino; oppure se vuolsi riconoscere che cantar si dovesse al mattino, bisogna confessare che *in finem* non significa che fosse destinato per la sera. Ma 2.° è senza esempio che la voce ebrea *mnatseahh,* o alcun' altra derivata da

(1) *Journal de Trévoux, nov.* 1747, *p.* 2279.

natsahh, נצח, sia stata usata per esprimere la fine del giorno. Dice il salmista che invocherà il Signore alla sera, alla mattina e al mezzodì, *Vespere et mane et meridie;* in ebreo(1), *Hereb, vaboquer, vestaaraim*, ערב ובקר וצהרים. Qui non vedesi *mnatseahh;* nè si troverà in alcun altro luogo nel senso che quest' autore pretende di dargli. Quindi noi persistiamo a sostenere il sentimento della maggior parte degl' interpreti. *Lamnatseahh* significa *præcentori*, al capo della musica, al capo dei cantori; e non ci pare che tale spiegazione sia così poco soddisfacente.

ARTICOLO II.

Sul termine SELA.

Sentimenti degli antichi sul significato della parola *sela*.

Il termine *sela*, סלה, trovasi per ben settanta volte nel testo ebraico de' salmi, e tre volte in Abacuc(2). I Settanta ne leggevano ancora un maggior numero nell' ebreo, scorgendosene uno, per esempio, nel loro testo al salmo II, ỷ. 3, che non è nell' ebraico(3). La quistione consiste in sapere il significato e l' uso di questo termine.

I Settanta lo traducono ordinariamente per(4) *diapsalma*, che propriamente significa una pausa che si fa cantando: *Diapsalma, interpositum in canendo silentium*, dice s. Agostino(5); ovvero una mutazione di tuono, secondo Suida(6) e Teodoreto. Altri vogliono che sia un contrassegno d' un nuovo senso, o d' una novella misura di versi(7), ovvero un silenzio di voci nel mentre che suonavano gl' istrumenti; oppure al contrario l' interruzione del suono degli strumenti allorchè cantavasi; imperocchè, allo scrivere di s. Girolamo, le voci e gli strumenti

(1) *Psal.* LIV. 18. — (2) *Habac.* III. 3. 9. 13. — (3) *Vide* LXX, *apud Euseb. et Hilar. in Ps.* II. 3. *Quamvis nihil legatur neque in Rom. neque in Complut. edit. Codex Reg.* 222, *legit* Diapsalma *in* ỷ. 2 *Ps.* II, *et sic in MS. Alex.* — (4) *Sept.* Διάψαλμα. *Ita Symm. et Theodot. apud Orig. citatum Hieronym. Ep. ad Marcellam.* — (5) *Aug. in Ps.* IV. — (6) *Suid.* Διάψαλμα, μέλους ἐναλλαγή. *Ita et Theodoret. Præf. in Psalmos.* — (7) *Hieron. ad Marcell. de voce Diapsalma. Quidam diapsalma commutationem metri dixerunt esse, alii pausationem spiritus, nonnulli alterius sensus exordium: sunt qui rhytmi distinctionem, et quia Psalmi tunc temporis juncta voce ad organum canebantur, cujusdam musicæ varietatis existimant silentium.*

andavano regolarmente di concerto. Egli pur soggiugne che il *sela* è nna specie di legatura che unisce quel che segue a ciò che precede, ovvero indica che quanto dicesi merita un' eterna memoria, risvegliando l' attenzione sopra una verità di somma importanza : *Animadvertimus hoc verbum superiora pariter inferioraque connectere, aut certe docere sempiterna esse quæ dicta sunt.* E traduce d' ordinario *sela* per *sempre;* nel che imita Aquila(1), e la quinta e sesta colonna degli Essapli. Simmaco stesso in Abacuc, cap. III, ℣. 3, traslata *sela* per *sempre.* Il Targum *sopra i Salmi,* per *sempre*(2).

Alcuni presso Teodoreto(3) congetturavano poter questa voce indicare un interrompimento dell' attuale inspirazione del divino Spirito; altri, una pura mutazione nel canto o nella musica, e tal sentimento è stato il più comune, e dagli antichi il più seguíto. Avveniva talvolta, dice il monaco Cosma(4), che davasi ad un nuovo coro un salmo già principiato da un altro. Questa parte separata s' appellava *diapsalmo,* e la prima nomavasi *Cantico del diapsalmo.* Stima che vi fossero de' musici deputati a riassumere questi salmi in cotal forma divisi. S. Ilario(5) asserisce in una maniera non precisa che *diapsalma* (essendo così ch' essi chiamavano il *sela*) rappresenta mutazion di persone, o di senso, ovver del canto de' musici. Cassiodoro dice presso a poco lo stesso (6) : *Diapsalma sermonum rupta continuatio; docens, ubicumque fuerit, aut personarum aut rerum fieri permutationem.*

Eusebio da Cesarea(7), nella sua prefazione sui salmi, raccontaci con tante particolarità il modo con che facevasi il *diapsalmo,* come se fossevi stato presente. Questa, dic' egli, non è opera di Davide, nè dello Spirito Santo, ma bensì un segno dimostrante essere cessata in quel luogo la soprannaturale inspirazione. I capi della musica di Davide facevano codesto segno. Stando Davide in mezzo a loro innanzi al santuario, cantavano tutti le lodi del Signore, tenendo in mano i loro musicali stru-

(1) *Aquil. et* V. *Edit.* Ἀεὶ, *semper.* VI. *Edit.* Εἰς τέλος, *in finem; vel* Διαπαντὸς, *jugiter.* — (2) לעלמין. — (3) *Theodoret., Præf. in Psal., et ita Euseb., Præf. in Psal.* — (4) *Cosmas Monach., nov. Collect. Græc. PP.*, *tom.* 2. p. 223 (*edit. Montfaucon*). — (5) *Hilar., Prologo in Psal.* — (6) *Cassiodor., Præf. in Psal., cap.* XI. — (7) *Euseb., Præf. in Psal.*

menti; chi un cembalo, chi una lira, chi un salterio; e ciaschedno seguiva cantando le impressioni del divino Spirito che lo animava. Il primo che sentiva la inspirazione intuonava un cantico, e gli altri rispondevano *Alleluja*. Nell'istante che l'inspirazione cessava, gli strumenti parimente quietavansi, e si scriveva *sela*, ovvero *diapsalma*. L'istesso Eusebio, *sopra il salmo quarto*(1), ne parla in una maniera più credibile; e corrisponde ai sentimenti da noi proposti, cioè che questo termine era un contrassegno di mutazione nel senso o nel tuono, ovvero della forma del verso e della desinenza. S. Gregorio nisseno(2) giudicò che il *sela* ne' salmi dinotasse i sentimenti interni e straordinarii di devozione che provava il profeta nello scrivere i suoi salmi. Siccome questi impulsi dipendevano unicamente dallo Spirito Santo, così il *sela* ponevasi quando in mezzo, quando nel fine, ora sovente ed or di rado, in que' sacri cantici; mercecchè lo Spirito spira ove gli piace, e quando egli vuole. Ecco qual fu l'idea degli antichi sopra il significato e l'uso di *sela*.

Sentimenti dei moderni sul medesimo soggetto.

I moderni non si trovano sopra di ciò interamente d'accordo, nè fra loro nè coi Padri. Stimano alcuni che *sela* per se stesso non abbia significazione veruna, e che sia in certo modo il medesimo che nei nostri libri di coro queste lettere *E u o u a e*, che si pongono nel fine d'un' antifona per accennare il canto del salmo. *Euouae* è posto per *sæculorum amen*, nè punto si canta; ma serve a dirigere il cantore che intuona. Così *sela* è un segnale della musica antica degli Ebrei, il cui uso non è più conosciuto. Ed è poi patente ch' esso nulla ha che fare col senso, imperocchè si aggiugne e si toglie senza alterazione veruna del testo e della connessione del discorso(3).

Kimchi, De Muis, Grozio, Genebrardo, Mariana, e molti altri, sostengono essere una nota che mostra l'alzar della voce; di modo che il lettore, o il cantore giu-

(1) *Euseb.*, *Præf. in Psal.* IV. Σημείωσαι δὲ τὰς ἐπὶ τοῖς διαψάλμασι διαστολὰς, ἤτοι τῆς διάνοιας ἐναλλαγὴν παριστώσας, ἢ τάχα μεταβολὴν τοῦ μέλους ἐναλλάττοντος, ἢ τὸν ῥυθμόν. *Vide in Psal.* XXIII *et* LXXXVIII. Ἡ γὰρ τοῦ προσώπου παρίστησιν ἐναλλαγὴν, ἢ τῆς διανοίας, ἔστι δ' ὅτε καὶ μεταβολὴν τῆς κατὰ τὸ ἑβραϊκὸν μελῳδίας. — (2) *Gregor. Nyssen.*, *Præf. in Psal.* — (3) *Vide Geier.*, *Hammond.*, *Forster*, *Buxt*, *etc.*

gnendo a quel posto, prendeva un tuono più alto, allegro, o dolente, secondo la natura e la qualità del componimento che recitava. Questi autori deducono l'ebreo *sela*, סלה, dal verbo סלל, che significa innalzare una strada, fare un argine, un terrapieno. Taluni(1) sostengono che, oltre l'alzamento della voce, *sela* dinotava certi sentimenti d'ammirazione, di compassione, di sdegno, di gioia, a proporzione dell'argomento del cantico; e che il *sela* era quasi come le nostre interiezioni: O Dio! Che disgrazia! Che follìa! Che ingiustizia! Ovvero: *Cosa mirabile a dirsi! Mirabile dictu!* Calovio(2), che è ordinariamente il contrapposto di Grozio, vuole che sia una nota per abbassare la voce, ad effetto di dar comodo all'uditore di tranquillamente e seriamente riflettere alla verità che ascolta.

Aben-Ezra, seguito da alcuni moderni interpreti(3), crede che *sela* valga lo stesso che *così sia*. Il che è una conclusione delle preghiere. Gli Ebrei terminavano i loro epitaffi con questi termini: *L'anima sua sia unita col cielo. Amen, sela;* o veramente: *Così sia:* e nel fine de' loro libri hanno per costume di mettere queste quattro voci in abbreviatura: *amen, netsach, sela, vaad*(4): vale a dire, *così sia per sempre; così sia in eterno;* oppure *così sia, alla fine, sempre, in eterno:* imperocchè non si sa troppo bene ciò che intendano per *sela* in codesti luoghi. Giunio e Tremellio per ordinario lo costruiscono con quel che precede; ma poi non sono stabili nel modo di tradurre; perchè la materia e le congiunture non soffrono sempre le stesse forme di parlare. Ma in generale *sela*, a detta loro, si pone per dimostrare l'eccellenza, la forza, la veemenza, la grandezza e l'importanza della cosa di che si ragiona.

Esame di questi diversi sentimenti. — Qual giudizio possa farsi intorno all'uso e al significa-

Dopo avere esposto i diversi sentimenti degli antichi e de' moderni, convien tentare se si possa riuscire a dare un accertato giudizio, e a prender partito tra tante diversità. Se il *sela* apponevasi sempre dopo un certo numero di versetti, potrebbe credersi che divisasse la di-

(1) *Vatab., Genebr.* — (2) *Calovius Antigrot. hic.* — (3) *Vide Calv. Geier., Fag. Vide et Hieron. ad Marcellam. Apud Hebræos in fine librorum unum e tribus subnecti solet*, *aut* Amen, *aut* Sela, *aut* Salem, *quod exprimit pacem.* — (4) אנסר, *idest*, אמן נצח סלה ועד.

to di questo termine.

stinzione delle strofe de' salmi; ma ciò non può essere stante l'ineguaglianza della posizione di questa parola, mentre veggonsi, secondo l'osservazione di s. Girolamo[1], salmi ben lunghi in cui non v' ha punto il *sela*, ed altri brevissimi ne' quali ci si trova, e bene spesso più d' una volta. Se ponevasi sempre dopo un senso terminato, e quindi dopo il *sela* si cominciasse una nuova materia, e ciò si scorgesse in un modo eguale in tutti i salmi, se ne potrebbe cavare qualche conseguenza pel significato e l' uso di questo termine; si potrebbe conghietturare co' Padri dinotare esso la fine e la conclusione d' un senso. Ma quando si leggono con attenzione i cantici ne' quali si trova, vedesi sovente dopo *sela* la continuazione dell' istesso concetto; e i Padri medesimi convengono che in alcune occasioni malamente vien posto[2]. Finalmente apparisce qualche volta alla fine del salmo, ove sembra affatto inutile, perciocchè nulla monta che ne avverta che ivi termina il senso e la melodia.

Siccome viene asserito senza prova veruna che il *sela* era una nota della musica degli antichi Ebrei, così può nel modo stesso negarsi; ed altrettanto diciamo dell' opinione la quale vuole ch' ei sia un contrassegno per alzare e abbassare la voce. Un altro dirà con non men di ragione, che serve per sostenerla, o per interromperla; non essendovi niente di certo in tali opinioni. Quei che traducono *sela* per *sempre*, o per qualche tenera esclamazione, dovrebbon riflettere che frequentemente le esclamazioni, le interiezioni e il *sempre* sarebbero malissimo posti nel luogo ove trovasi il *sela*; e s' egli avesse questo significato, dond' è che sia stato solamente posto nei salmi e nel cantico d'Abacuc, e non negli altri libri e cantici della Scrittura? Ed in qual lingua si è avuto mai un termine generale per esprimere ogni sorta d' esclamazione, di maraviglia, di giubilo, di dolore, di sdegno? Gli Ebrei avevano termini per ispiegare queste diverse passioni; perchè dunque non impiegarli in vece di *sela*, il cui significato è sì vago, tanto incerto e così sconosciuto?

Quelli che più giustamente ragionano sono per avventura coloro che, come la Volgata, il siriaco, l' arabico,

(1) *Hieron. ad Marcellam.* — (2) *Vide Euseb. in Psal.* II.

e molti esemplari de' Settanta, e gli antichi manoscritti latini[1], omettono frequentemente il *sela*, o *diapsalma*, e non lo curano qual voce superflua al testo. Imperocchè, a dir vero, l' oscurità in cui per l' una parte questo termine sta involto, unita all' impossibilità di scoprirne il vero significato; e per l' altra, la sua inutilità rispettivamente alla spiegazione del senso del salmo, e della sua desinenza, che è del tutto al dì d' oggi incognita, sono forti motivi per farci inclinare verso tal sentimento. Origene e s. Girolamo, dopo aver molto esaminate le differenti versioni di questo termine, sono rimasti nell' incertezza e nel dubbio: *Cujus* (*Origenis*) *maluimus in hac disputatione dumtaxat imperitiam sequi, quam stultam habere scientiam nescientium*, dice s. Girolamo[2]. Questa è una di quelle quistioni, scrive il De Muis, in cui si può senza rischio ingannarsi, percioechè poco o nulla appartiene al senso del testo: *Hic sine periculo erratur, cum ea res nihil, aut parum, ad sensum pertineat.*

Supponendo che da principio il salterio non fosse stato diviso, nè i salmi spartiti e determinati nella forma in cui al presente si veggono, puossi, a parer nostro, fare sul *sela* una supposizione molto verisimile; ed è ch' ei serviva a regolare i lettori, o i canti de' leviti, accennando loro fin dove dovean cantare; in quel modo che in alcuni libri greci manoscritti, ad uso delle chiese, notavasi nel principio della lezione, dell' epistola, o del vangelo, questa parola *ἄρχη*, *arche*, cominciamento; ed in ultimo, *τέλος*, *telos*, il fine[3]. Tal cautela era necessaria alloraquando nell' uffizio della Chiesa leggevansi le lezioni in una Bibbia intera, ovvero in un Nuovo Testamento scritto di seguito e senza distinzion di capitoli. Bisognava avvertire il lettore del loro principio e del fine, mediante qualche contrassegno scritto, o con qualche segnale esteriore. Gli Arabi, uomini e donne, nei loro canti e nella musica, fanno frequenti pause, e si fer-

(1) Gli antichi salterii manoscritti di Saint-Germain, di Chartres, ed il salterio romano nel Le Fèvre d' Estaples, leggono: *diapsalma*. L' antico nello stesso Le Fèvre, e molti altri della Biblioteca del re, e di quella di Colbert non leggono nè *semper*, nè *diapsalma*. Il Gallicano ha *semper*, come l' esemplare del De Mesmes. — (2) *Hieron. Ep. ad Marcellam, de voce* diapsalma. — (3) *Simon, Histoire critique du Nouveau-Testament, cap.* 33.

mano ad un tratto, e poi continuano come prima. La musica dei Greci era ad un di presso la stessa. Non sarebbe questo per avventura il *sela* degli Ebrei [1]?

I libri sacri degli Ebrei erano anticamente, e sono anche di presente, scritti tutti d' un tenore; e non vi è stata per anche introdotta la distinzione de' capitoli e dei versetti, che non si veggono che nelle nostre impressioni della Bibbia e nelle loro. Il Salterio era verisimilmente come gli altri libri. I lettori ed i cantori avevan bisogno che fosse additato loro sin dove dovevano arrivare. La superstizione o l' ignoranza fecero conservare questi segni, anche dacchè divennero inutili. La distribuzione de' salmi tra gli Ebrei non era ancora ben formata al tempo di Kimchi [2], cioè nel dodicesimo secolo.

Al tempo d' Origene, gli Ebrei non ancora notavano il numero e l' ordine con che i salmi sono tra loro disposti [3]; essi erano scritti progressivamente e senza distinzione di primo, secondo, terzo, e così degli altri. S. Ilario dice la stessa cosa in due luoghi: *Non est ignorandum, indiscretum apud Hebræos numerum esse Psalmorum, sed sine ordinis annotatione esse conscriptos* [4]. Dice che i Settanta furono quelli che li divisero e distinsero, e che prima erano senza distinzione e senza alcun segno che ne indicasse il numero e l' ordine: *Hi* (LXX) *Psalmos inter cæteros libros transferentes, in numerum redegerunt, et in ordinem collocaverunt, et diapsalmis distinxerunt, qui omnes secundum Hebræos confusi, et habebantur et habentur* [5].

Miransi in alcuni ebraici esemplari de' libri di Mosè queste due lettere, ס e פ. La prima significa, secondo i rabbini, uno spazio chiuso, o terminato; e la seconda, uno spazio aperto, o un principio. Il ס è verisimilmente l' abbreviatura di סלה, *sela*, che gli Ebrei hanno sempre posto nel fine de' loro scritti, come significante *il fine*; e il פ è l' abbreviatura di פתח, aprire, stantecchè da quello comincia una nuova lezione. Lo stesso avviene ne' salmi.

(1) *Darvieux*, *Voyage au camp du grand-émir.* — (2) Ved. Kimchi *sul salmo* IX, e Genebrardo, sopra lo stesso salmo, ℣. 22, che è il primo del salmo X, secondo gli Ebrei. — (3) *Origenis*, *Fragment. in nov. edit. Hexapl.*, *pag.* 475. Ἐν μέντοι τῷ ἑβραϊκῷ οὐ δεῖ τῶν ψαλμῶν ὁ ἀριθμὸς παράκειται, πρῶτος εἰ τύχοι, ἢ β, γ. — (4) *Hilar.*, *Prol. in Psal.* — (5) *Idem*, *in Psal.* II.

Il *sela* si mette semplicemente per il fine della divisione, o della lettura, o del canto; e come questo spartimento delle lezioni non fu mai perfettamente uniforme, e dipende sempre dalla volontà de' presidenti della sinagoga, di qui viene che il *sela* non è stato tampoco posto sì esattamente e in una maniera sempre uguale. Il che si dà a conoscere colle varietà che veggonsi tra gli esemplari greci e gli ebraici. Eusebio e s. Ilario (1) par che credano che il *diapsalma* sia stato posto dagl' interpreti greci de' salmi. Ma noi stimeremmo piuttosto che procedesse dagli Ebrei, e da' principi della sinagoga. Niuno, che noi sappiamo, ne rapporta l' origine agli stessi autori de' salmi, eccetto Eusebio, nella prefazione da noi citata, e che certamente non è in questo luogo d' una troppo grande autorità.

(1) *In Psal.* II.

DISSERTAZIONE

SOPRA

QUESTO PASSO DEL SALMO XXI

ỳ. 18:

Hanno traforate le mie mani e i miei piedi, ec. (*)

Accusa fatta contro l'infedeltà degli Ebrei circa molti testi della Scrittura, e specialmente intorno a quello del sal. XXI, ỳ. 18.

Gli antichi Padri della Chiesa (1) hanno frequentemente incolpato gli Ebrei d'aver detratto o corrotto certi passi della Scrittura, dai quali i Cristiani traevano vantaggio contro di loro. Si rinnovò simile accusa anche nel passato secolo, con non men di calore che d'erudizione, ma con pochissima sorte, attesa la mancanza delle prove necessarie per sostenere, come d'uopo sarebbe stato, un'accusa, e perchè gli originali ebraici che stanno nelle nostre mani contengono tuttavia un sì gran numero di testimonianze ben più favorevoli a Gesù Cristo di quelle che sospettasi essere state soppresse dagli Ebrei; onde bisognerebbe che questi nemici del nome cristiano fossero stati i più imprudenti di tutti gli uomini, se, avendo impreso di sottrarci alcuni passi che la nostra religione favoriscono, non ne avessero tolti se non quelli che in certo modo ci sono superflui, per lasciarcene una quantità d'altri altrettanto e più essenziali e più importanti. Non parliamo poi della difficoltà di fare tale falsificazione ne' libri che correvano per le mani di tutti gli Ebrei, popolo superstizioso e sommamente geloso delle sue scritture; nè tampoco della inutilità di simile attentato, perciocchè avevansi già autentiche versioni di questo testo, per mezzo delle quali agevolissimo sarebbe stato convincerli di falsità e di frode.

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Vide Justin., Dialog. cum Tryphone. Iren. l.* III, *c.* 24, *et l.* IV, *c.* 25. *Origen. l.* I *contra Celsum, et Homil.* XII *in Jerem. Epiphan. de Ponderib. et Mensuris, cap.* XV-XVI *et alios.*

Nel versetto che dà motivo a questa dissertazione, il quale è pur uno de' più chiari rispetto alla passione e crocifissione di Gesù Cristo, havvi un notabilissimo divario tra il testo ebraico per una parte, e i Settanta e la Volgata per l'altra. Nulladimeno niun degli antichi fe' mai rimprovero alcuno agli Ebrei sopra questo luogo. Gli stessi moderni sono parimente divisi tra di loro; ed abbiamo de' Cristiani che scrissero a bello studio affine di render palese l'integrità del testo ebraico circa il detto passo, e togliere il sospetto ch' erasi concepito contro la fedeltà degli Ebrei intorno ad esso luogo. Noi però non aderiamo in verun modo al lor sentimento; anzi crediamo esser corrotto l'ebreo, ed avere i rabbini maliziosamente preferita una cattiva lezione, la quale non dà un senso chiaro, ad un'altra maniera di leggere molto buona ed antichissima, e che non era ad essi sconosciuta. E questo è ciò che dee provarsi da noi.

Interpretazioni forzate che i rabbini ed alcuni altri pretendono dare a questo testo.

I testi de' Settanta(1) e della Volgata portano: *Hanno traforato le mie mani e i miei piedi, e contate tutte le mie ossa:* espressioni che i Cristiani hanno naturalissimamente applicate a Gesù Cristo attaccato con chiodi alla croce. Così le ha intese tutta l'antichità; anzi la narrazione degli evangelisti(2) non ha permesso che in esse si cerchi altro senso. Ma gli Ebrei, incomodati da una testimonianza cotanto evidente, sì univoca, e così bene dalla esecuzion dimostrata, giudicarono spediente di mutarne il senso, colla sostituzione d' una lettera ad un' altra, leggendo *caari*, in vece di *caaru* o *caru*(3), e sovvertendo l'antica punteggiatura, o distribuzion del versetto, in questa guisa: *L' assemblea de' malvagi mi han circondato come un leone, i miei piedi e le mie mani;* in cambio di così distinguere i versetti: (✝. 17) *Gran numero di cani mi hanno circondato; l' assemblea de' malvagi mi ha assediato.* (✝. 18) *Hanno traforato le mie mani e i miei piedi, e hanno contato tutte le mie ossa.* Basta confrontare queste due fogge di leggere, per

(1) Ὤρυξαν χεῖράς μου, καὶ πόδας μου, ἐξηρίθμησαν πάντα τὰ ὀστᾶ μου. *Foderunt manus meas et pedes meos; dinumeraverunt omnia ossa mea.* — (2) *Matth.* xx. 19; xxvi. 2; xxvii. 21. 35. 38. *Ita Marc., Luc., Joan., Act.* ii. 36; iv. 10, *etc. Joan.* xx. 25. *Nisi videro in manibus ejus fixuram clavorum, etc.* — (3) כארי, in luogo di כארו, per כרו; donde ha potuto venire כרו, e da ciò כארו.

conoscere che quella degli Ebrei non è punto naturale nè dicevole, nè forma verun senso distinto; laddove quella da noi seguita porta in se stessa, mercè la di lei evidenza e chiarezza, la propria sua prova.

I rabbini danno molto bene a divedere il loro imbarazzo mediante le male spiegazioni a questo passo appropriate. Kimchi principia con una favola. Quando il leone, die' egli, va a caccia nella foresta, forma colla coda un gran circolo sopra la terra, entro cui molte bestie selvagge si trovano come in rete racchiuse. Sorprese allora dallo spavento, più non ardiscono trapassare il cerchio dal leone descritto, e rannicchiate co' piè ritirati sotto il ventre, se ne stanno in tal guisa senza movimento, abbandonate alla discrezione del re degli animali, che le scanna e a suo talento le mangia. Tale appunto è il nostro stato dopo l' ultima nostra dispersione, segue il rabbino. Noi siamo in certo modo racchiusi in un circolo, donde non possiamo uscire senza cadere nelle mani *degl' Ismaeliti*, cioè de' Turchi, ovvero *degl' incirconcisi*, vale a dire, de' Cristiani. Ivi dimoriamo arrestati dal timore, avendo, per così dire, i piedi e le mani legate, non potendo servirci nè de' nostri piedi per fuggire, nè prevalerci delle mani per la difesa. Aben-Ezra dice nel senso medesimo che, dimostrando Davide che *i suoi nemici gli circondavano le mani e i piedi*, volle dire che gl' impedivano di difendersi e di fuggire. Il rabbino Salomone Jarchi lo spiega in altro modo: *Le mie mani e i miei piedi sono come un leone;* cioè, a detta sua, come se fossero sbranati da un leone, come se stessero tra le fauci di un leone.

Ma se è lecito metter sossopra in tal forma l' ordine de' versetti, aggiungere e levare dal testo, che mai non potrà farsegli dire? A che riprodurre qui nuovamente la similitudine del leone, dopo averla di già impiegata ne' due precedenti versetti(1)? Io non mi do a confutare la spiegazione di Kimchi, essendo troppo ridicola e spregevole; quella di Jarchi è troppo sforzata. Invano poi il rabbino Lipmano, nel suo *Nitzachon*, ci obbietta che gli antichi Ebrei non crocifiggevano gli uomini vivi, nè

(1) *Psal.* XXI. 14. *Aperuerunt super me os suum, sicut leo rapiens et rugiens.*

attaccavanli con chiodi alla croce, in quel modo che noi pretendiamo esservi stato confitto Gesù Cristo, e come, secondo noi, ben chiaramente questo passo dimostralo. Davide non ebbe intenzione, dice costui, di parlare d' un uso alla sua nazione non cognito, perocchè niuno avrebbe inteso ciò che avesse voluto dire. È dunque necessario abbandonar la lezione che porta: *Essi forarono le mie mani e i miei piedi;* e attenersi a quella dell' ebreo: *Come un leone le mie mani e i miei piedi.*

Ma tre cose a ciò si danno in risposta. La prima, che non furono i Giudei, ma bensì i Romani, che a loro istigazione crocifissero il Nazareno. Ora è indubitato 1.° che presso i Romani s' attaccavano alla croce uomini vivi, e con de' chiodi. 2.° Esser falso che appo gli Ebrei non si mettessero uomini vivi sul patibolo, nè vi fossero appesi con chiodi. Il supplizio della croce era comune tra gli Ebrei come tra gli altri popoli circonvicini, e tanto dagli uni quanto dagli altri si crocifiggeva nella medesima foggia. Tocca ai nostri avversarii il dare a vedere la differenza che tra di loro passava. Può leggersi la nostra Dissertazione sopra i supplizii degli antichi Ebrei (1). 3.° In ultimo, quando anche s'andasse d' accordo che gli Ebrei ponevano solamente in croce gli uomini di già morti, non ne seguirebbe che Davide non avesse predetto il supplizio di Gesù Cristo, in quel modo che noi l' intendiamo. Ei facilmente potè alludere ad un costume straniero alla nazione, ma notissimo e assai ordinario tra i Fenicii, gli Egizii ed i Sirii. In somma è irrefragabile che Gesù Cristo fu attaccato alla croce con de' chiodi, nè ciò i nostri stessi nemici hanno ardimento di contenderci. Dunque questa profezia è perfettamente adempiuta, presa nel senso che sosteniamo esser quello del profeta.

Teodoro Mopsuesteno (2), cristiano scrittore del quarto secolo, è più pernicioso degli stessi Ebrei, attese le spiegazioni più speciose che dà a questo passo. Riconosce l' ordinaria lezione de' Settanta e della Volgata, nè allora eravene altra; e solamente dopo lungo andare ardirono gli Ebrei d' abbandonare l' antica maniera di leggere. Dice questo scrittore che il verbo *scavare,*

(1) Ved. vol. II, *Dissert.*, p. 214. — (2) *Theodor. Mopsuest.*, *Coll.* IV., *Concil.* IV. *Constantinopol.*

forare, *foderunt manus meas et pedes meos,* significa talvolta *ricercare con attenzione,* esaminare curiosamente e con malizia, toccare il fondo di checchessia; che *le mani e i piedi* si prendono per tutte le azioni e gli andamenti d'un uomo; onde il Salmista potè benissimo dire parlando di se medesimo nella ribellion d'Assalonne, che *l'assemblea de' malvagi forato aveva le sue mani e i suoi piedi;* vale a dire, che i suoi nemici aveano spiato con maligna attenzione e con rea curiosità tutte le sue operazioni, affine di dar loro una pessima interpretazione, e per colorire la loro ribellione e crudeltà.

Ma si poteva sfidare quest' ardito e temerario critico a mostrare nella Scrittura un qualche passo in cui simiglianti espressioni si prendano nel senso da lui proposto. Trovasi, per verità, il verbo *scavare,* per cercare, inventare, esaminare; ma in una costruzione da questa differentissima. Si lamenta Giob(1) che *i suoi amici scavino contro di lui,* per rovinarlo; e Salomone ne' Proverbii(2), *Il cattivo scava il male.* Il Salmista(3) e Geremia(4) dicono che i loro *nemici hanno scavate delle fosse affine di prenderli.* Ma è inaudito che siasi mai adoperata questa maniera di parlare: *Hanno scavato i miei piedi e le mie mani,* per dire, Hanno spiate le mie azioni e i miei andamenti. Quantunque gli Ebrei amino l'esagerazione e le figure, vogliono però che sieno naturali, e fondate sopra usi ricevuti e comuni. Or, chi mai sentì dire, *forare la mano d'un uomo,* per osservare le sue operazioni e la sua vita? Quando all' incontro, nella sacra persona del Redentore abbiamo un vero, reale, accertatissimo adempimento di queste parole nel proprio e letterale loro significato. È dunque invano e fuor di ragione che Teodoro Mopsuesteno vuol farne a Davide la letterale applicazione, il quale non soffrì mai cosa somigliante a ciò che di Gesù Cristo narra il Vangelo.

Altri si danno a spiegarlo letteralmente di Davide perseguitato da Saule e da Assalonne, pretendendo che

(1) *Job* VI. 27. *Subvertere nitimini amicum vestrum* (Hebr. ותכרו על ריעכם. *Et foditis contra amicum vestrum*). — (2) *Prov.* XVI. 27. *Vir impius fodit malum* (Hebr. איש בליעל כרה רעה. *Vir Belial fodit malum*). — (3) *Psal.* VII. 16; LVI. 7; vedi pure XCIII. 13; CXVIII. 85. *Narraverunt mihi iniqui fabulationes* (Hebr. *Foderunt mihi superbi foveas*). — (4) *Jerem.* XVIII. 20. 22.

possa dirsi, in un senso esagerato, che a lui furono in certo modo forati i piedi e le mani, attese le fatiche e gl' incomodi che fuggitivo fu astretto a soffrire, e per gli altri gravissimi mali che tollerò, comparandoli qui a quelli d' un crocifisso, a cui si forano le mani ed i piedi. Ma questi interpreti contro di noi nulla guadagnano, mentre confessano che la profezia non fu mai realmente, nè secondo la lettera, eseguita nella persona di Davide. E a dir vero non si può tampoco, senza dare al testo una forzata e violenta interpretazione, fargliene l' applicazione in un senso metaforico e figurato: imperciocchè è forse naturale il dire che si forino i piedi e le mani ad un uomo perchè venga obbligato a salvarsi fuggendo, e a durar qualche fatica in un viaggio? Ma se si contempla Gesù Cristo, tutta la difficoltà si dilegua. Il testo è chiaro e preciso qualor s' applichi alla di lui dolorosa passione.

I violenti sforzi che fanno gli Ebrei e certi altri interpreti per distornar questo passo dal vero intendimento della nostra credenza, sono della falsità delle loro spiegazioni una evidentissima prova. Un testo chiaro seco naturalmente guida lo spirito nel senso che al primo aspetto presenta, ed una semplice e patente interpretazione previen l' intelletto, e a poco a poco ad arrendervisi lo dispone. Tutte le esposizioni de' rabbini non hanno fatto fin qui che ben poco progresso; e in mezzo a quella licenza che regna oggidì in materia di religione, e interpretazione di Scrittura, non vedesi alcuno che s' interessi a difendere su questo luogo le opinioni di costoro, per essere troppo sforzate e dal comun senso lontane.

Ma non basta l' aver dimostrato gl' imbarazzi e gli assurdi in cui s' involge chi segue la moderna lezione del testo ebraico; fa d' uopo combatterla, e sconvolgerla dai fondamenti, con dare a vedere la sua novità; dal che seguirà naturalmente la manifestazione della sua falsità. Imperciocchè se questo testo non è lo stesso che hanno letto e seguito gli antichi, egli è certamente falso e vizioso. Non è agevole di determinare quando cominciarono gli Ebrei a leggere come fanno presentemente il passo che esaminiamo; ma non è guari difficile il far conoscere non essere antica la detta lezione. Tutti con-

Questo testo è alterato nell' ebreo; quest' alterazione non è antica.

vengono che i Settanta lessero *caaru,* hanno forato; e non *caari,* come un leone. Aquila, quel perfido Ebreo che fece la sua traduzione a solo oggetto di contraddire i Cristiani, lesse nella stessa maniera; ma ne infiacchì il senso traducendolo in una foggia poco intelligibile(1). *Essi hanno oltraggiato,* disonorato, lacerato, *le mie mani e i miei piedi.* Simmaco, Teodozione, e le altre antiche versioni, erano somiglianti ai Settanta, mercecchè i Padri non ci hanno sopra di questo passo accennata tra loro alcuna diversità. Nel tempo del martire s. Giustino, vale a dire nel secondo secolo della Chiesa, non eravi per anche nissna varietà fra le versioni ed il testo, mentre questo Padre, obbiettando all' ebreo Trifone queste parole: *Hanno traforato le mie mani e i miei piedi*(2), non gli fece rimprovero alcuno d' essere state alterate da' suoi, benchè non si astenesse di rinfacciarglielo qualora presentavasegli occasione di farlo. I Padri che visser di poi costumarono lo stesso(3), senza notarsi il menomo vestigio di varietà intorno a questo passo, nè querela dalla parte degli Ebrei che supponga alterazione nel nostro testo, nè tampoco che i controversisti di nostra religione abbiano dimostrato minima ombra di diffidenza intorno al loro buon dritto, o sulla verità della loro lezione.

Origene e s. Girolamo, che sapevan l' ebreo, e che tenevano sempre nelle mani i libri degli Ebrei, non avrebbero certamente mancato di gridare contro l' impostura, e sostenere la lezion de' Settanta e della Volgata, renduta autorevole e ricevuta da tutta la Chiesa, se si fossero accorti d' una qualche alterazione sì nei loro esemplari che in quelli degli Ebrei. S. Girolamo, il quale ebbe per maestro dell' ebraica favella un Ebreo, e tradusse il salterio sopra il testo originale con tanto di fedeltà e d' esattezza che non temette di rimetterla al giudizio de' medesimi Ebrei(4), legge in una forma anche più espressa che non i Settanta: *Fixerunt manus meas et pedes meos: Hanno confitto,* attaccato con chiodi, *le mie mani e i miei piedi.*

(1) *Aquil.* Ἤσχυναν. *Hesych.* Αἰσχύνει αἰκίζεται. *Homer., Iliad.* Σ Χαρίεν δ' ἤσχυνε πρόσωπον. *Chald.* כאר, *vel* כער, *fœdare.* — (2) *Justin. Dial. cum Tryphone, et Apol.* 2. — (3) *Vide Tertull., Cypr., Athan., Chrysost., Apollinar., alios passim, ubi scribunt contra Judæos.* — (4) *Hieron. Epist. ad Sophron. in capite Psalterii.*

Il parafraste caldeo[1] nella edizione di Compluto, o di Filippo II[2], legge semplicemente: *Hanno morso le mie mani e i miei piedi;* ma in altre edizioni[3] v' aggiunge il nome di leone: *Hanno morso, come un leone, le mie mani e i miei piedi.* L' autore di questa parafrasi è fama che sia Giuseppe il Cieco, il quale vivea nel quarto secolo, ed era chiarissimo nell' accademia di *Sara,* di là dall' Eufrate. Il silenzio di s. Girolamo ci rende sospetti di falsità questi termini *sicut leo,* che leggonsi in questa parafrasi nella poliglotta del Walton; imperciocchè egli non leggeva certamente cosa simile nell' ebreo; e le edizioni di Parigi e d'Anversa non li leggono tampoco nel caldeo sopra i salmi. Che necessità d' esprimere in questa parafrasi le due lezioni, e tradurre: *Hanno morso, come un leone, le mie mani e i miei piedi?* Bastava dire, come vien fatto nell' edizione complutese: *Hanno morso le mie mani e i miei piedi;* oppure, come fanno in oggi i rabbini: *L' assemblea de' malvagi mi ha circondato, come un leone, le mie mani e i miei piedi,* congiungendo col decimosettimo il versetto decimo ottavo. Abbiamo prove ben forti della libertà che si son presa gli Ebrei di ritoccare le loro parafrasi; e dal canto loro questo luogo ci è non poco sospetto di falso. Quanto all' età attribuita al parafraste e alla parafrasi, è altresì una cosa molto dubbiosa. I più dotti sostengono non sapersi il tempo in cui tali sorta d' opere furon composte, e che sono molto più fresche di quel che spacciano gli Ebrei.

I rabbini che travagliarono alla Massora ravvisano in questo luogo una varietà di lezione, come dicelo Giacobbe Ben-chaim[4]. Del lor tempo, cioè nel decimo o undecimo secolo, leggevasi *caaru* nel testo, e *caari* nel margine d' un qualche esemplare[5]. Ma dal margine, *caari,* come più favorevole alle pretensioni degli Ebrei, passò nel lor testo; ed i rabbini Kimchi, Salomone Jarchi, Aben-Ezra, ed altri, che vissero nel secolo sus-

(1) *Chald. in Polyglott. Antuerp.* אכתו אידי ורגלי. — (2) *Gans. Tzemahh. David. ad ann.* 113 o 353. — (3) *Chald. in aliis Exempl.* נכתין כארוא אידי ורגלי. — (4) *Rabb. Ben-chaim:* במקצת ספרים מדויקים מצאתי כתוב כארו וקרי כארי. — (5) *Massora marginali, et in Massora textuali in Num.* XXIV. 9.

seguente, non lasciarono d' abbracciare questa lezione, e preferirla a *caaru*. Tuttavolta lo stesso Kimchi ed Aben-Ezra riconoscono la varietà di *caari* e di *caaru* ne' più antichi ebraici esemplari; e d' indi a gran tempo il rabbino Giovanni Isaeco, scrivendo contro Lindano (1), prende in testimonio la verità e la propria coscienza, e giura d' aver trovato *caaru* in un antico salterio che presso di sè teneva il suo avo. Buxtorf (2), Capitone (3) e Galatino (4) affermano d' avere avuto in mano degli ebraici manoscritti ne' quali *caaru* si trovava nel testo, ovvero nel margine. Andrado, nella sua Difesa del concilio di Trento (5), asserisce d' aver veduti somiglianti esemplari; e Gerardo Veltuyck, citato da Genebrardo (6), attestava d' averne pur esso squadernato uno, in cui si leggeva *caaru*. Il padre Martianay (7) osservonne uno, segnato n. 626, nella libreria di Colbert, colla stessa lezione. È però vero che il primo tratto della penna dello scrittore portava *cari;* ma da se medesimo il corresse, e formò *caru*, cangiando l' י in ו. Ricardo Simone scrisse contra tal correzione del manoscritto, pretendendo che sia fattura di qualche Cristiano di mala fede; ma il padre Martianay avendo fatto vedere il manoscritto a due periti Ebrei, riconobbero che il tratto dello scrittore era di mano giudaica, come pure il rimanente della parola, di che ne fecero una sincera attestazione. Tal manoscritto fu formato nel secolo decimoterzo da un Ebreo per uso d' uno de' suoi compagni.

Siccome gli antichi manoscritti ebraici, e massime prima della Massora, sono sommamente rari, e siccome in oltre gli Ebrei non sono troppo vaghi degli antichi esemplari, ne nasce che trovansene presentemente sì pochi ne' quali si vegga l' antica e vera lezione, non avendo tutti gli Ebrei altra maggiore attenzione che di conformare le loro Bibbie a quelle de' Massoreti, che vengono riputate le più corrette. Quando il cardinal Xime-

(1) *Joan. Isaac contra Lindan*, l. II. *Idem ego ipsa veritate et conscientia bona testari possum quod hujusmodi psalterium apud avum meum viderim, ubi in textu scriptum erat, caaru, et in margine, cari.* — (2) *Buxtorf. Vendic.* l. II, c. 8. — (3) *Capito, Instit. Hebr.*, l. I, c. 13. — (4) *Galatin. de Arcan. Cath. verit.* l. VIII, c. 17. — (5) *Andrad. Defens. Concil. Trident.* l. IV. — (6) *Genebrard.* in *Psal.* XXI. 18. — (7) *Martianay, Défense contre M. Simon.*

nes fece imprimere le prime poliglotte a Compluto, vi ristabilì la lezione di *caaru, foderunt*. Bombergo, famoso stampator di Venezia, voleva farne altrettanto nelle Bibbie ebraiche che impresse; ma l' Ebreo correttor delle stampe glielo impedì, minacciandolo che, s' ei dava mano a tal correzione, avrebbe fatto in modo che ninno dei suoi si provvedesse d' alcuno di quegli esemplari. Amana[1] attesta d' avere intesa quest' istoria da Drusio, che più volte gliel' avea raccontata.

Le antiche orientali versioni si uniformano con quelle de' Greci e de' Latini. Già si vide che il caldeo ammette l' una e l' altra lezione. La versione siriaca, la quale è antichissima, e credesi fatta nei tempi apostolici, porta: *Hanno forato*, o squarciato, *le mie mani e i miei piedi*[2]. Noi non parliamo delle traduzioni arabe ed etiopi, essendo tratte da quella de' Settanta, e ad essa in tutto e per tutto consimili. Tertulliano leggeva: *Exterminaverunt manus meas et pedes meos*[3]: Hanno esterminato, distrutto, guastato, fatto in pezzi le mie mani e i miei piedi. S. Cipriano: *Effoderunt*[4]: Hanno spaccato profondamente, scavato, ec. Dal detto fin qui ci pare che possa conchiudersi, 1.° che la maniera di leggere dei Settanta e della Volgata, che dicono, *foderunt*, cioè *forarono le mie mani e i miei piedi*, è l' antica e vera lezione del testo ebraico; 2.° che la lezione *caari*, cioè *come un leone*, non ha preso il primo posto se non dai Massoreti in qua, cioè dopo l' undecimo secolo; 3.° che malgrado la premura usata dai rabbini per sopprimere il *caaru* o *caru*, se ne sono tuttavia conservati de' vestigi fino al secol passato; 4.° in ultimo, che gli Ebrei, avendo fatto con malizia e mala fede tal cangiamento nel testo, hanno fraudolentemente stabilita e assodata la lezione di *caari*, che forse a caso era scorsa nel testo in vece di *caaru* o *caru*, avendo di poi abbandonato e soppresso interamente *caaru* o *caru*, ch' erane la vera lezione.

Il sentimento da noi proposto, con tutto che sembri bene appoggiato, ha però i suoi avversarii che lo com- Vani sforzi di alcuni cri-

(1) *Amana, Biblici Antibarbar. lib.* III. — (2) *Syr.* ܒܙܥܘ ܐܝܕܝ. — (3) *Tertull. contra Judæos, c.* 1, 10 *et* 13. *Quasi ab* ἐξώρισαν, *pro* ἐξώρυξαν. *Tamen, c.* 10 *ejusdem libri legit: Foderunt manus meas et pedes, quæ propria est atrocitas crucis.* — (4) *Cyprian. lib.* II, *Testim.*

tici per difendere la lezione presente di questo testo nell' ebreo.

battono; e ciò che reca maggior maraviglia si è che non solo siamo impugnati dagli Ebrei, ma da non pochi Cristiani ancora, alcuni de' quali ammettono senza difficoltà la lezione e la interpretazione degli Ebrei; altri vogliono conciliare la discrepanza, e farsi tra noi e loro mediatori; ed avvene inoltre che pretendon trovare fino nella lezione de' Massoreti il sentimento de' Cristiani, e la maniera di leggere de' Settanta e della Volgata. Ciocchè richiede una più singolare disamina.

Leusdeno(1), uno de' più dichiarati a favor degli Ebrei, sostiene essere *caari* la vera lezione, e che così leggono tutti, o quasi tutti gli ebraici esemplari; nè contener niente d' assurdo la lezione de' rabbini che porta: *L' assemblea de' malvagi mi ha circondato, come un leone, le mie mani e i miei piedi.* Le conseguenze poi che si deducono contro di loro, punto non lo spaventano, anzi vuole a tutti i patti sostenere la integrità del testo ebraico contro qualunque versione. Si desidererebbe a questo scrittore un poco meno d'ostinazione, e un poco più di buon gusto. Noi non ripeteremo qui il già detto sulle spiegazioni de' rabbini, perchè non ci dà pena il vedere di non essere approvati da chi è capace di approvare simili stravaganze.

Il caldeo che ha tradotto: *Hanno morso, come un leone, le mie mani e i miei piedi,* ha fatto cadere in mente ad alcuni scrittori(2), non ignari per altro dell' ebreo, che il termine *cari* era di quelle voci che sembravano semplici, ma che sono doppie e composte, e che altre in sè ne contengono. In *cari* essi trovano *caru* e *cari*: *Hanno forato, come un leone, le mie mani e i miei piedi.* Ma si desidererebbero degli esempii per autorizzare una cosa cotanto straordinaria quanto questa pretesa composizione di *cari*. E qual necessità di ricorrere a questo rimedio? Sperasi forse con questo tirar gli Ebrei dalla nostra, e far confessare loro in questa profezia Gesù Cristo crocifisso? Non è anzi un dar loro vantaggio di causa, abbandonando noi la lezione consecrata dalla Chiesa greca e latina, renduta autorevole coll' uso di tanti secoli, e sì chiaramente adempiuta nella persona di Gesù Cristo?

(1) *Leusden. Philolog. Hæbrei, Dissert.* VII, *edit. sec.* — (2) *Arias Montan. apud Rivet. Avenarii Lexicon. Helvic. Vindic. Locor. V. T. Nicol. Petreus Lexic. Hebraic. Vasmuth, etc.*

Angusto Pfeiffer (1) propone un' altra maniera per isvolgere qnesta difficoltà che ci sembra più conforme al testo ed alle regole della gramatica ebrea. Ei vuole che *cari* sia posto in luogo di *carim*, cioè *fodientes*. In fatti nella costruzione i plurali perdono la *m* finale, dimodochè in vece di *carim*, dicesi *carei*; in cambio di *anascim*, *anascei*, ec. Questo autore cita a pro del suo sentimento Gesner, Pocok, Alting, ed alcnni altri. Se gli Ebrei volessero intendere il passo in qnesto senso, verrebbero dalla nostra, e sarebbe terminata la lite. Ma noi non guadagniamo nulla contro di loro, finchè ad essi lasciamo il loro *cari*. Profitteranno essi del nostro assenso se approviamo tal maniera di leggere, e si rideranno delle nostre ragioni e spiegazioni. È forza attenersi all' antica lezione di *caru*, e far che tocchino con mano essere il loro testo alterato: non deesi ammettere temperamento veruno con nemici di simil fatta. In materia di religione, qnei che vogliono tenere un di mezzo tra la verità e l' errore, nulla mai ottengono di bnono, non contentando nè l' uno nè l' altro partito. L' Ebreo vuol legger *caari*; ma non vnole che si tradnca per *fodientes*; non è già il nome che l' offende, ma la cosa significata. Il Cristiano vuol qni trovare una profezia della crocifissione del sno Redentore, e non giudica la sua credenza da questo lato bastantemente difesa se l'antica e la vera lezione del testo originale non fu ne' snoi principii conforme a ciò ch' or legge nei testi greci e latini.

Dee osservarsi che gli autori di cui proponiamo e confutiamo i sentimenti, son protestanti, e impegnati mediante i loro antichi principii a sostenere contro di noi l' integrità del testo ebraico. Ma tanto i loro principii quanto la pretesa integrità del presente testo, nel modo da essi spiegato, sono stati da sì valide ragioni impugnati e distrutti, e nel testo ebraico vi sono tanti esempii d' alterazioni, che la cosa non può mettersi in dubbio. Tutti i Cristiani, di qualsivoglia comunione sieno, hanno interesse per sostenere che il testo originale della Bibbia non è in ciascuna parte corrotto; ma niuno è obbligato a crederlo talmente esente da errori, che non si possa mostrarvene alcuno. Ve ne sono che danno negli

(1) *August. Pfeiffer., Dissert. de voce Cari.*

occhi; e principalmente mediante gli antichi interpreti greci e latini possono discoprirsi; tale è il metodo che ha seguito Capello; e con esso dimostriamo che il *caari*, posto in luogo di *caaru* o *caru*, è una di queste falte.

Noi non vorremmo incolpare del tutto gli Ebrei di aver qui a bella posta e di fermo proposito adulterato il loro testo(1). Non v' è niente di più facile nè di più ordinario nell' ebreo, quanto il vedervi il *jod* in luogo del *vau*; e se ne trovano cento esempii nella Scrittura(2). Ma ciò che agli Ebrei non può perdonarsi, si è la loro ostinazione in sostenere una lezione sì patentemente non buona, in pregiudizio d' un' altra, la quale essi pure confessano che fa un senso agevolissimo e chiaro; e tutto questo, per contrariarci, e rapirci una prova della crocifissione di Gesù Cristo. Se non avessero mai veduta l' altra lezione ne' loro esemplari, si potrebbe anche perdonar loro; ma dachè gli autori della Massora, e gli antichi rabbini, hanno letto *caaru* o *caru*, perchè mai non conservarlo nel testo, o per lo meno nel margine, come un' antica lezione? E i Cristiani posson eglino senza prevaricazione abbandonare una predizione sì chiara e tanto ben fondata nelle antiche versioni, per seguire una nuova lezione, e proposta da una nazione nemica di Gesù Cristo, la cui fedeltà fu sempre molto sospetta, trattandosi di testi e di spiegazioni favorevoli alla nostra santa religione?

(1) *Vide Genebr. in hunc loc. et Boch. de Animalib. sacr. part.* 2, *l.* III, c. 6. — (2) *Vide Glassium, Philol. lib.* 1, *Tract.* 1. *Avenar., Grammat. l.* III. *Marin. Brix., Arca Noe.*

FINE DEL VOL. III.

INDICE

